DOTTOR GIUSEPPE ZUCCANTE

PROFESSORE NEL R. LICEO M. D'AZEGLIO DI TORINO

SAGGI FILOSOFICI

TORINO
ERMANNO LOESCHER
FIRENZE — ROMA
Via Tornabuoni - 20 Via del Corso - 307
1892

ALLA SANTA MEMORIA

DEI MIEI GENITORI

PREFAZIONE

Ho raccolto sotto il nome di *Saggi filosofici* certi studi a cui attendevo da qualche anno fra l'una e l'altra occupazione del mio magistero, e che mi parvero non affatto privi d'interesse per chi s'occupi di filosofia.

Sono i più d'indole storica: credo anch'io con molti altri che la filosofia non possa prescindere dalla storia e dalla critica dei sistemi, e il metodo suo debba essere essenzialmente storico-critico.

Alcuni di essi furono pubblicati nella Rivista diretta prima dal Mamiani, ed ora con nome ed indirizzo più largo dal Ferri; e ricompaiono qui con modificazioni ed aggiunte, a mio credere, importanti. I più sono inediti.

Di essi uno, quello che ha per titolo « *Del determinismo di Iohn Stuart Mill* », ebbe già nel 1887 l'incoraggiamento d'un premio dalla Reale Accademia dei Lincei; gli altri saranno altrettanto fortunati nell'accoglienza che verrà loro fatta?

Sono dolente a questo proposito che non mi sia possibile comprendere in questo volume un altro mio studio sullo Stuart Mill, che pure dall'Accademia dei Lincei fu quest'anno onorato d'un premio.

Del resto il mio libro non riempie alcuna lacuna, non soddisfa ad alcun bisogno; nè io, scrivendolo e pubblicandolo, ho avuto questo pensiero e questa pretesa. L'unica cosa buona e nuova che a me pare d'aver fatto, si è d'avere scritto con una certa chiarezza e una certa semplicità di cose filosofiche. È così raro che ciò si faccia, scrivendo di filosofia, ch'io mi terrò fortunato se mi si giudicherà almeno non tanto oscuro quanto si suole essere in tale materia.

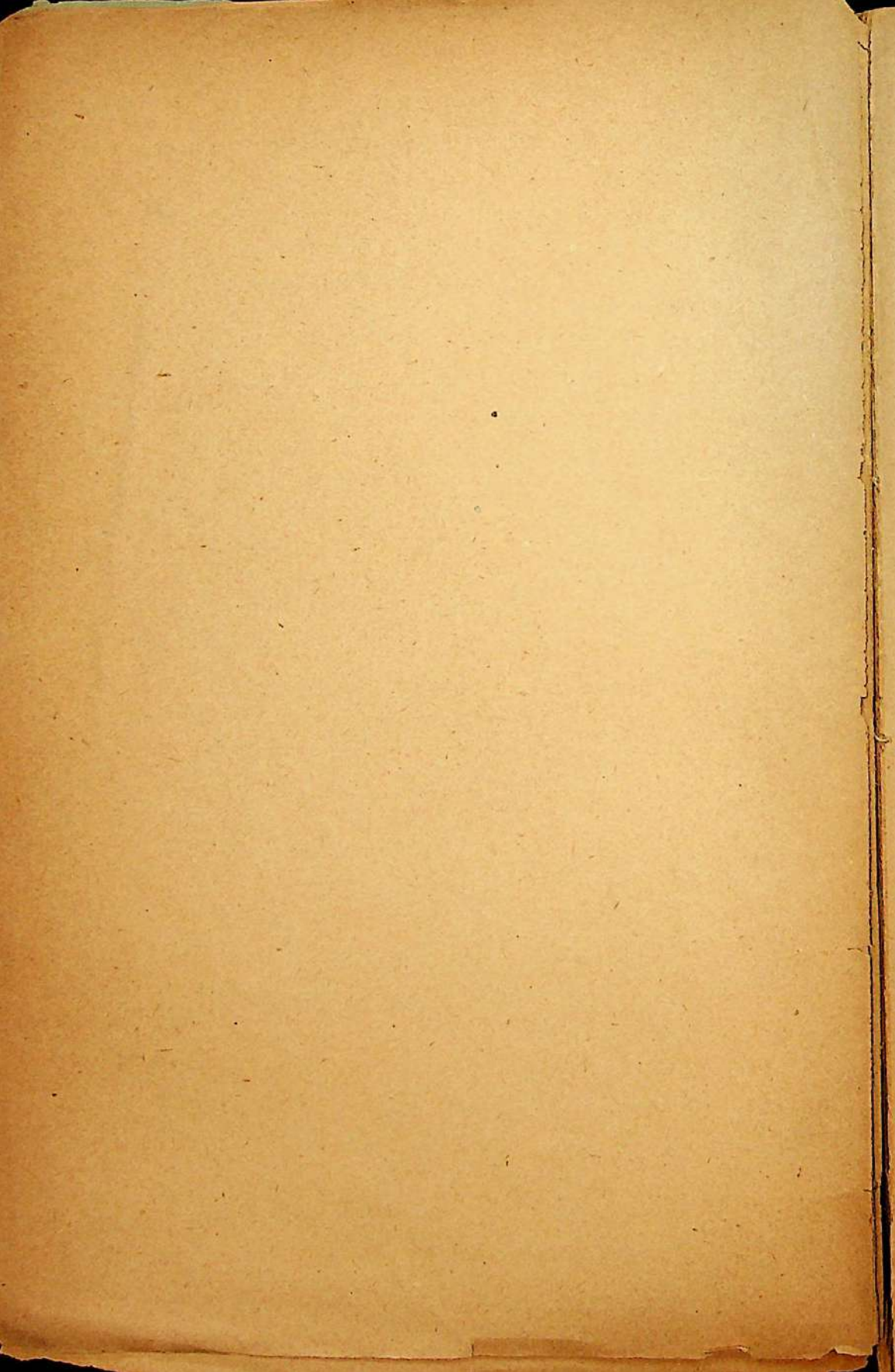
Non faccio una professione di fede filosofica; le mie idee risultano abbastanza chiaramente dai Saggi. Dirò solo che sono nemico di tutte le esagerazioni, di tutte le esclusioni sistematiche, da qualunque parte vengano: dirò anche che sono amico della critica cortese, della critica da persone per bene; e che deploro, odio anzi, quel fare burbanzoso, altezzoso, con cui taluni dal tripode della loro scienza « giudicano e mandano », bandendo dal mondo scientifico i poveretti che hanno la sventura di non pensarla come loro. Il mondo è tanto grande che ci dovrebbe essere posto per tutti.... per tutti i lavoratori serii ed onesti. Un po' più di riserbo, un po' più di modestia, una fiducia meno cieca nelle

proprie forze sarebbe tanto di guadagnato per la scienza. Ci si avvezzerebbe così a essere un po' più tolleranti, un po' meno sgarbati, a non dare come certo irrevocabilmente e assolutamente quello che invece è molto, ma molto problematico; ci si avvezzerebbe sovratutto a dubitare un po' più e ad affermare un po' meno.

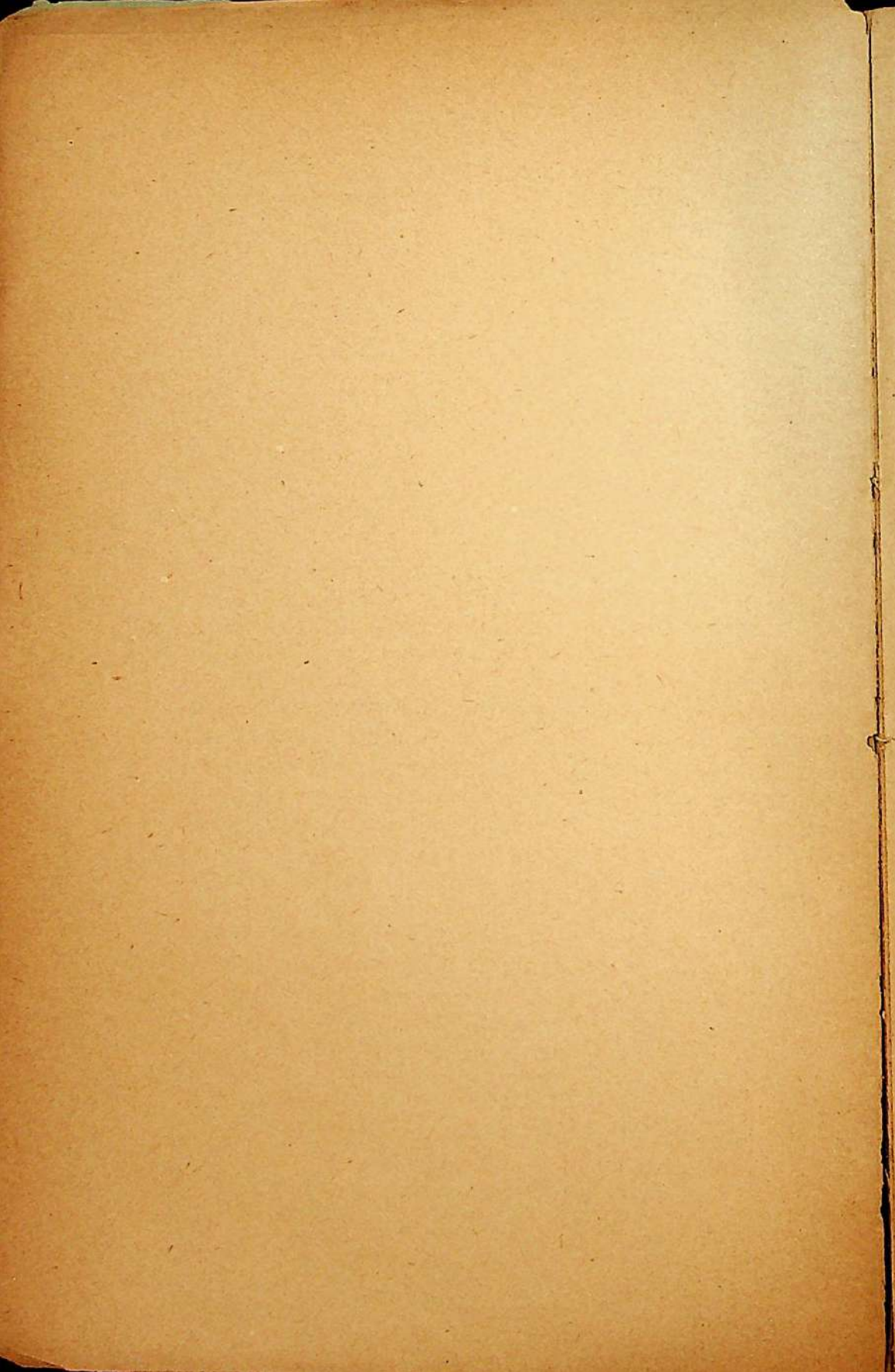
Dicendo questo, non mi riferisco a nessuna in particolare delle varie scuole filosofiche; mi riferisco piuttosto a tutte, chè tutte hanno più o meno la pretesa di aver risoluto definitivamente i problemi filosofici, tutte hanno lo stesso spirito d'intolleranza, lo stesso dogmatismo ad oltranza.

A me piace la libertà e la tolleranza, come in tutto il resto, anche in filosofia: la libertà è condizione di progresso non soltanto nella vita civile e politica, ma in quella più intima del pensiero e delle idee.

Grancona (Vicenza), 18 settembre 1891

GIUSEPPE ZUCCANTE

DEL METODO DI FILOSOFARE

DI

SOCRATE

I.

Fino a Socrate la filosofia s'era tenuta a un livello superiore alle intelligenze comuni, e in generale avea ben poco giovato al migliore avviamento della società. S'era proposto come oggetto d'esame la natura ed il cosmo; ma ne avea considerato il rispetto fisico e metafisico unicamente, vale a dire avea studiato la natura in se stessa e nelle sue relazioni coll'assoluto, trascurando affatto l'uomo, che è pure la parte migliore e più nobile della natura. O se pure l'uomo fu preso a considerare, poichè i grandi problemi che interessano l'umanità, non poteano certo sfuggire agli acuti pensatori che precedettero Socrate, non lo si fece mai l'oggetto d'uno studio speciale ed a parte: chè anzi, siccome la morale e la fisica, l'uomo e la natura erano confusi insieme, collo stesso sistema, onde spiegavano la natura, pretendeano i filosofi spiegare il fatto umano in generale. Così a tutti è noto che i Pitagorici, come diceano le cose fatte ad imitazione dei numeri[1], anzi faceano dei numeri le cose stesse[2],

[1] Aristot. Metaph. 1. 6. 3.

[2] Aristot. Metaph. 1. 6. 6.

spiegavano la morale e i rapporti morali pure per mezzo dei numeri[1]. Ma questi erano tentativi più o meno ingegnosi, più o meno fortunati; in realtà non faceano procedere d'un passo lo studio dell'uomo e della sua natura morale. Per istudiare l'uomo conveniva partire dall'uomo stesso, conveniva sovratutto distaccarsi da quel vago aggregato di parti disparate e contraddicentisi, concepito allora sotto il nome di fisica, e dare al nuovo studio un indirizzo suo proprio e indipendente. Come Ippocrate nel suo trattato *Dell'antica medicina*[2] comincia dal respingere il tentativo fatto per congiungere lo studio della medicina a un'ipotesi fisica od astronomica; e mentre si scaglia contro gli scrittori medici, che perdevano il loro tempo a stabilire ciò ch'era l'uomo nel suo principio, in qual modo cominciò ad esistere e come fu generato, tenta di fissare i limiti entro i quali la medicina deve aggirarsi; nella stessa maniera Socrate, svincolandosi affatto dalla tradizione filosofica, reputando pazzo chi si occupasse di cose divine[3] (e tali erano per lui le cose della natura e del cielo), perchè gli dei aveano di queste riservato a se stessi il segreto, richiamando

[1] Aristot. Metaph. I. 5² p. 985-986. Τὸ μὲν τοιόνδε τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τό τε τοιόνδε ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δέ καιρός ecc. Cfr. anche Aristot. Eth. Magn. I 1 ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

[2] De Antiqua medicina c. 2 e 20. Il Littré nella sua edizione delle opere d'Ippocrate, sostiene che sia veramente opera d'Ippocrate: altri critici non sono d'accordo con lui. Cfr. Grote Histoire de la Grèce trad. par Sadous tome douzième p. 264. Ippocrate stabilisce che la medicina deve studiare ὅ, τι ἔστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα, καὶ ὅ, τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅ, τι ἀφ' ἑκάστου ἑκάστῳ ξυμβήσεται.

[3] Xenoph. Mem. Socr. IV 7. 6.

perciò i suoi famigliari alla conoscenza pura e semplice di se stessi [1], l'unica all'uomo accessibile; pose il fondamento a quella scienza morale, che dovea poi trovare in Aristotele il perfezionatore e il maestro. È per questo motivo che Cicerone potea dire di Socrate, che richiamò la filosofia dal cielo in terra e la collocò nelle città e la introdusse nelle case, e la sforzò a ricerche intorno alla vita, ai costumi, ai beni ed ai mali [2]. Ed è notevole questa popolarità che Cicerone attribuisce alla filosofia socratica, poichè se Socrate fu il primo a studiare il fatto umano indipendentemente dal fatto naturale, non si propose già questo studio per soddisfare a un bisogno della sua natura speculativa unicamente, e limitarne quindi a se stesso i risultati, press' a poco come farebbe uno qualunque dei nostri filosofi moderni; ma studiò l'uomo anche collo scopo di migliorarlo, anzi esclusivamente collo scopo di migliorarlo; e di qui la necessità che la sua filosofia prendesse la forma esteriore dell'insegnamento popolare.

Nell' Apologia platonica [3] è detto chiaramente; che Socrate era persuaso che Dio gli avesse imposto di vivere per la filosofia e nello studio diligente di sè e degli altri; e questa sua persuasione avea messo così profonde radici nella sua anima, che Socrate affermava di voler piuttosto morire che disobbedire al comando di Dio, e smettere un istante solo dal filosofare e dal fare esortazioni e dimostrazioni a chiunque incontrasse. Altrove, pur nella stessa Apologia [4], Socrate dice esser posto dal Dio a' fianchi della città, quasi ella fosse un grande e generoso cavallo dalla sua stessa grandezza fatto tardo

1 Cfr. Mem. Socr. passim; Dialog. plat. pass.

2 Cicer. Disput. Tuscul. L. V c. I § 4.

3 Apol. c. XVII p. Stef. 28E-29.

4 Apol. c. XVIII p. Stef. 30E-31.

e bisognoso di qualche spronata per essere eccitato; i cittadini aver bisogno dell'opera sua, come di chi li desti dal dormigliare, persuadendoli e rimprocciandoli.

Ad un uomo, come Socrate, in cui era profondo il sentimento della giustizia e della morale, non potea certo sfuggire la miseranda confusione che regnava al tempo suo nei concetti regolatori della società e della vita, e la totale depravazione dei costumi: e siccome le grandi convinzioni della sua anima scambiava il più delle volte colla voce d'un Dio; imposto a se stesso l'apostolato santissimo di richiamare sulla retta via la società pericolante, e postosi all'opera coll'ardore dell'apostolo e la fede del martire, dovea naturalmente reputare quella forza potente che lo trascinava, un non so che di sovranaturale che Dio stesso in lui avesse trasfuso.

Comunque sia, e noi non pretendiamo per nulla entrare nella questione intricatissima dalla religiosità di Socrate, questa convinzione religiosa speciale combinata colla sua natura essenzialmente speculativa e dialettica, fece di Socrate un Dio *elenchtico,* per adoperare la parola di Platone [1], che esamina e convince i deboli in riguardo alla ragione. Quindi l'estrema pubblicità della sua vita e della sua conversazione. Trascurava le cose proprie, andava continuamente attorno per la città, ora ai passeggi pubblici, ai ginnasi destinati agli esercizi corporali dei giovani, ora ai banchi dei trapeziti, alle adunanze dei Sofisti, nelle botteghe degli artefici e talora perfino nelle case delle cortigiane [2], e dappertutto e con

[1] Plat. Soph. c. I. p. Stef. 216. È l'espressione che Socrate adopera rispetto all'ospite che ha la parte principale nel dialogo.

[2] Cfr. il singolare dialogo che ha Socrate (Mem. III 11.) colla etèra Teodota intorno all'arte di allettare gli uomini.

chiunque il volesse, faceva ricerca di ciò che è giusto, di ciò che è ingiusto, di ciò che è pio, di ciò che è empio, di ciò che è bello, di ciò che è turpe, e in generale di quante altre cose potessero interessare l'uomo e la società [1]. Ed è noto come nelle sue conversazioni ei non facesse distinzione di persona, poichè s'intratteneva egualmente coi politici e coi Sofisti, cogli uomini d'arme e cogli artigiani, coi giovani ambiziosi e cogli studiosi, e con quanti altri ricercassero la sua conversazione, o stimasse dover ricercare egli stesso.

E questa ricerca della conversazione e dell'esame, questo commercio incessante cogli altri, per un uomo come Socrate in cui la conoscenza e la volontà, l'intelletto e l'affetto si confondevano, non era solamente un bisogno intellettuale, ma nel tempo stesso un bisogno personale e morale: l'abitudine del filosofare s'identificava in lui con la comunità della vita, il desiderio della scienza era pure il desiderio dell'amicizia; e sta, come osserva acutamente lo Zeller [2], nella fusione di questi due ordini di bisogni il carattere originale dell'*Eros* socratico. L'amore socratico non aveva soltanto un alto valore pratico e morale, ma anche, e più specialmente, un valore intellettivo e didattico.

Abbiamo detto più sopra che Socrate era dotato di natura speculativa e dialettica; Platone ci conserva in proposito un molto singolare racconto. Narra nel Parmenide che Socrate ancora giovinetto ebbe con Parmenide e Zenone una disputa intorno alla dottrina dell'*uno*, che i due filosofi Eleati sosteneano. A un certo punto ammirando il fervore che Socrate mettea nella disputa, si

1 Mem. Socr. I 1. 16.

2 Geschichte der Philosophie der Griechen t. 3 p. 118 della traduzione francese.

guardarono l'un l'altro sorridendo [1], e più innanzi [2] Parmenide, vedendo l'imbarazzo di Socrate a procedere oltre disputando, si provò a dargli alcuni consigli intorno all'arte del disputare: « Troppo per tempo, o Socrate, « innanzichè tu ti eserciti a parlare, ti sforzi a definire « ciò che sia il bello, il giusto, il buono, e qualunque « delle altre specie..... Per certo, mi credi, è bello e « divino il fervore col quale muovi alle ragioni: metti « fuori adunque te stesso ed esercitati, finchè sei giovane, « in questa facoltà che sembra inutile e si chiama dal « volgo garrulità; altrimenti ti sfuggirà la verità ». E poichè Socrate domandava a Parmenide qual fosse la maniera di questo esercizio « questa, rispose il filosofo, « che hai udito da Zenone.... Conviene non solo, se è « qualche cosa, supponendo che la sia, considerare quello « che dalla supposizione deriva — ma anche se non è « questa stessa cosa, supporre che la sia — se pur vuoi « esercitarti..... I più ignorano che senza questo vagare « e discorrere per tutte le cose è impossibile avere una « mente che s'imbatta nella verità ».

Dal quale racconto apparisce che Socrate naturalmente portato fin da' suoi più giovani anni a correre, come un cane Lacone, di qua e di là dietro ai discorsi e a seguirne le orme [3], ebbe a correttori e a perfezionatori di questa sua facoltà d'investigazione i due filosofi Eleati, e specialmente Zenone, che fu il primo ad applicare alle questioni filosofiche la dialettica, e che, venuto a quel tempo in Atene, vi godeva la massima rinomanza [4].

[1] Parmen. p. Stef. 130.

[2] Parmen. p. Stef. p. 135-136.

[3] Parmen. p. Stef. 128 C καίτοι ὥσπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες εὖ μεταθεῖς καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα.

[4] Cfr. Alcibiad. magg. c. 14 p. 119 A e Plutarc. Vita di Pericle c. 3.

Per tal modo la dialettica che avea incominciato a fare le sue prove con Zenone, e avea messo in giuoco con lui quella sua forza aggressiva o negativa, colla quale rilevava gli assurdi e le contraddizioni che derivavano dall'ipotesi contraria alla dottrina dell' *uno*, senza curarsi più che tanto delle ragioni positive che militassero in favore di essa dottrina[1], pur a questa mirando positivamente, passava nelle mani di Socrate, che dovea farla mirabilmente servire allo studio dell' uomo e della società. Se non che fa d'uopo avvertire collo Zeller[2] che se Zenone, per difendere la filosofia Eleatica, ha potuto adoperare un metodo dialettico, e fu per questo chiamato da Aristotele l'inventore della dialettica, non per questo la filosofia Eleatica nel suo complesso può chiamarsi un sistema dialettico. Perchè si potesse chiamare così converrebbe che fosse dominata da un'idea precisa intorno all'oggetto e al metodo della conoscenza scientifica, converrebbe che facesse precedere le sue ricerche fisiche e metafisiche da una teorica della conoscenza, e nella concezione medesima del mondo cercasse il suo principio regolatore nella definizione e nella distinzione dei concetti. Questo doppio carattere che fa difetto alla filosofia Eleatica è invece la nota distintiva della filosofia di Socrate e del suo grande discepolo; e solo questa perciò si può chiamare un sistema essenzialmente dialettico.

1 Cfr. il passo del Parmenide p. Stef. 128 B, C, D, dove Zenone parla de' suoi scritti.

2 Zeller-Geschichte der philosophie der Griechen tom. 2. della trad. franc. p. 96.

II.

Una delle dottrine che nell'antichità ha avuto maggiore fortuna e che in generale ha esercitato un'azione molto benefica sugli spiriti, è la dottrina della preesistenza dell'anima al corpo e poi della trasmigrazione dell'anima da corpo a corpo. Venuta a quanto pare dall'Egitto [1] sul suolo greco, fu primieramente accettata dagli Orfici; da questi, secondo ogni probabilità, passò fra i Pitagorici [2], i quali alla loro volta doveano trasmetterla a Platone. Se non che mentre gli Orfici e i Pitagorici fecero servire questa dottrina ad uno scopo essenzialmente morale, poichè dallo stato felice dell'anima prima della sua unione col corpo, e dalla unione dell'anima col corpo avvenuta in seguito ad alcune sue colpe, coglievano occasione a predicare la virtù e l'espiazione; Platone, oltre che a questo medesimo scopo, la fece servire eziandio alla spiegazione d'uno de' più ardui problemi che lo spirito umano si proponga, il problema della conoscenza. L'anima, prima della sua unione col corpo, peregrinando per gli spazii del cielo, e, dopo la sua unione col corpo, trasmigrando da questo a quello, ebbe a vedere tutte cose e tutte cose ad apprendere [3]; sicchè i tipi di queste cose essendo in lei

[1] Cfr. Bertini, Filosofia presocratica p. 202.

[2] Giacchè non è per nulla accettabile l'opinione opposta che dai Pitagorici si sia trasmessa agli Orfici.

[3] Cfr. Menon. plat. p. Stef. 81 in fine c. XIV-XV Cfr. anche il Fedro plat. p. Stef. 246-249 e il Fedon. p. Stef. 84 e seg. Nel Fedro però e nel Fedone le ragioni che si adducono a spiegazione del fatto della reminiscenza sono alquanto diverse che nel Menone.

contenuti e l'universa natura essendo stretta in congiunzione, all'anima non è difficile, richiamata una sola notizia, ciò che gli uomini dicono apprendere, richiamare eziandio tutte le altre, purchè abbia coraggio e non si ritragga dalla ricerca[1]. Per modo che quello che si dice dagli uomini conoscenza, non sia in realtà che la ricordanza di quello che già si sapeva, ed ignoranza non esista veramente, ma soltanto dimenticanza.

Questa dottrina, detta della reminiscenza (ἀνάμνησις), che Platone metteva innanzi a ribattere l'obbiezione sofistica ed eristica, che sia impossibile l'apprendere e il ricercare qualunque cosa che non ci fosse già nota antecedentemente[2], serviva mirabilmente a spiegare anche il metodo dell'insegnamento e della disputa di Socrate. Poichè ogni uomo possiede virtualmente tutte le nozioni, sicchè per possederle coscientemente non ha che a richiamarsele alla memoria, l'ufficio del maestro è per ciò stesso limitato a ridestare queste nozioni, a trarle fuori da quello stato d'oscurità e di latenza, in cui erano involute nell'anima. Perciò nulla di suo insegna il maestro, anzi non insegna veramente, solamente per mezzo d'interrogazioni adatte aiuta il discepolo a ricordare quello che ha dimenticato. Quindi è che Socrate non appella se stesso maestro nè in Senofonte, nè in Platone; anzi in Platone[3] dichiara esplicitamente che mai non si fece maestro ad alcuno; e quindi è ancora che nel Teeteto paragona l'arte sua all'arte della levatrice, e dice d'aver attinta quest'arte dalla sua stessa madre Fenarete. Come le levatrici aiutano a partorire le donne, così egli gli

1 Cfr. Menon. ibid.

2 Cfr. Menon. platon. p. Stef. 80 in fine ed Eutidem. platon. p. Stef. 276-277.

3 Apol. platon. p. Stef. 33.

uomini, colla differenza però ch'egli non *ostetrica* i loro corpi, sibbene le loro anime; e di più ha questo massimo vantaggio la sua arte sopra di quella, di poter in ogni modo esaminare se sia falsità o verità quello che l'anima partorisce; mentre non accade alle levatrici di distinguere se sia uomo od ombra d'uomo quello che la donna partorisce; non essendosi mai dato il caso di un parto di donna che non sia parto reale. Del resto come le levatrici sono per età infeconde, alla maniera stessa che è infeconda Diana che presiede ai parti, Socrate pure è infecondo, e il rimprovero che molti mi fecero, egli osserva, d'interrogare sempre gli altri e di non risponder nulla io stesso, ha in questo la sua ragione che Dio m'impose di *ostetricare*, ma mi tolse di poter generare [1].

La quale ultima osservazione, fatta per burla certamente, contiene però il secreto del metodo negativo di Socrate. Socrate muoveva una facile interrogazione, alla quale veniva data una risposta altrettanto facile; questa offriva il destro a una seconda interrogazione e quindi a una seconda risposta; dalla quale poi derivavano altre interrogazioni ed altre risposte, finchè si giungeva al punto che l'interlocutore veniva a porsi da se stesso fuor di questione, o contraddicendosi, o venendo a riconoscere che non era verità quella che pur aveva preteso fosse tale. E allora Socrate non veniva a risolvere la questione, come s'aspettava l'interlocutore, mettendo egli stesso innanzi una sua propria opinione, che potesse surrogare quella di cui era stata riconosciuta la falsità: invece abbandonava nel dubbio e nella confusione il suo avversario; il quale, se presuntuoso dapprima, venia ora fatto oggetto di scherno alla moltitudine.

[1] Cfr. Teetet. plat. p. Stef. 149-151.

Senofonte non comprende a mio credere questo lato scettico della disputa di Socrate. È bensì vero che in un luogo dei Memorabili [1], ad Ippia che lo rimprovera di deridere gli altri, interrogando e convincendo tutti, senza voler egli stesso dichiarare la propria sentenza, Socrate risponde che non gli è bisogno dichiarare quali cose ei reputi giuste, perchè lo dimostra col fatto ogni giorno; sicchè verrebbe quasi a dire — la mia sentenza è la mia vita stessa, traete dalla mia vita le conseguenze positive del mio insegnamento. — Ma questo non basta, e se potè esser vero in certi casi e in certi rispetti particolari, a torto lo applicheremmo generalmente a spiegare la forma scettica delle conversazioni socratiche. Però fa d'uopo notare che Senofonte non dà questo esempio come regola generale; quantunque è anche a notare che non si trova in tutti i Memorabili alcun'altra spiegazione in proposito.

La vera spiegazione ci è data da Platone. Abbiamo già accennato più addietro come Socrate appellasse se stesso infecondo di sapienza; ebbene non è soltanto per ironia che s'appella così. Socrate interroga gli altri per comando del Dio, com'egli dice [2], ma non già per redarguirli in questo o quel discorso, o perch'egli abbia pronta una soluzione della proposta questione: è l'anima degli altri che vuole chiarire a loro medesimi, nel tempo stesso che vuole chiarire la sua a se stesso; è la qualità dei concetti altrui che è risoluto pel bene comune di mettere a prova, nel tempo stesso che i suoi pure, o indefiniti, o incompleti, sente il bisogno di concretare e di rettificare. Quindi è che giunto col ragionamento a fare una disamina attenta, acutissima dell'opinione

1 L. IV 4. 9-10.

2 Apolog. plat. p. Stef. 23 c. IX.

altrui e della sua, riuscito a togliere certi pregiudizi, certi errori che poteano essere comuni e a lui e agli altri, non sa poi all'abbattuto edificio sostituirne uno nuovo, e tronca, quando meno si crede, la disputa. « È « sopratutto l'opinione in se stessa quello ch'io esploro; « ma accade forse che ci si esplori amendue, me che « interrogo e chi risponde » osserva Socrate nel Protagora[1]; e nel Menone[2]: « non è già ch' io essendo pienamente certo, faccia dubitare gli altri, ma anzi, « essendo io stesso sopra modo dubbioso, i' fo dubitare « anche gli altri ».

Socrate in verità non possedeva teorie completamente svolte intorno a checchessia, non possedeva alcuna dottrina dogmatica positiva. Egli aveva bensì il sentimento pieno e profondo della necessità della scienza fondata sui concetti; ma essendo stato il primo a mettere in luce questa necessità e spendendo per così dire il suo tempo a convincerne altrui, non avea acquistato conoscenze determinate che costituissero la materia di questa scienza. Insomma « l'idea della scienza non si presentava ancora a lui che come un problema indeterminato, in faccia al quale egli non poteva che riconoscere la sua ignoranza[3] ».

Socrate adunque partendo dal dubbio ch'era in lui intorno alla verità delle opinioni altrui, o delle sue, arrivava a comunicar questo dubbio anche agli altri. Nel

[1] Prot. plat. p. Stef. 333 c. XX trad. Bonghi.

[2] Menon. plat. p. Stef. 80 c. XIII trad. Ferrai.

Cfr. anche quello che Aristotele dice negli Elenchi Sofistici 34, 183, b, 7: ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνατο. ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι.

[3] H. Zeller-Geschichte der Philosophie der Griechen tom. 3. della trad. francese p. 115.

che consiste veramente la grande efficacia del suo metodo; poichè giunti un momento a dubitare di quello che già si credeva sapere, naturalmente abbiamo fatto un gran passo nella via della scienza: se non fosse altro abbiamo imparato ad esser meno presuntuosi e a non far troppo a fidanza colle forze del nostro intelletto. Ma c'è di più. Il dubbio è uno stato assai molesto dell'anima e « suscita le doglie e fa passare giorni e notti nelle « ansie » come osserva Socrate nel Teeteto[1]; sicchè tentiamo naturalmente di liberarcene, ricercando la soluzione vera del problema, e non arrestandoci un momento fino a che non l'abbiamo ritrovata. « Credi tu », dice Socrate a Menone a proposito dello schiavo che avea preso a catechizzare, « ch' e' si sarebbe messo a cercare « ed imparare ciò che si credeva di sapere pur nol sa- « pendo, se prima non fosse caduto nel dubbio, accor- « gendosi di non sapere e sentendo desiderio di saper « veramente?.... Pon mente adesso com' egli movendo « da questo dubbio, e con me la ricerca facendo e' ri- « troverà il vero, non altro ch' io l'interroghi non già « che gl' insegni[2] ».

E questo dubbio, ch'era l' ultima conseguenza della conversazione socratica, si accompagnava naturalmente a quel senso di stupore e di meraviglia, che dovea suscitare nell' anima degl' interlocutori di Socrate l' arte finissima, ond'egli riusciva a imbarazzarli e a convincerli sovratutto dei loro errori. Già Senofonte nei Memorabili[3] ci parla di certe malie e di certe cantilene, che Socrate consigliava a' suoi famigliari per persuadere e farsi amici gli altri; e Platone nel Teeteto mette in bocca a Socrate le singolari

[1] Teet. p. Stef. 151.

[2] Menon. c. XVIII p. Stef. 84 trad. Ferrai.

[3] L. II c. VI § 10.

parole che come « le levatrici apprestando farmachi « e canterellando certe lor cantilene, sanno eccitare i « dolori del parto, ed a chi vogliono mitigarli, ed aiutare « i parti malagevoli » così è proprio dell'arte sua eccitare e calmare ad un tempo i travagli del dubbio nelle anime[1]. Nel Carmide[2] Socrate si dice in possesso d'una certa incantagione che ha appreso da Abari l'iperboreo, e che ha egualmente efficacia sul corpo e sull'anima, e invita il giovinetto Carmide a farne esperienza; e finalmente nel Menone[3], Menone stesso dichiara d'esser affascinato dalle incantagioni di Socrate e in tuon di burla gli dice, che gli sembra rassomigli affatto e per la figura e pel resto alla torpedine di mare; chè com'essa chiunque le si accosti e la tocchi fa cader nel torpore, così egli gli ha intorpidito l'anima e la bocca per modo da non sapere che cosa rispondergli.

Suscitando adunque nell'anima de' suoi interlocutori il dubbio e la meraviglia, due sentimenti essenzialmente filosofici, poichè furono sempre cagione che gli uomini cominciassero a filosofare[4], Socrate esercitava in realtà maggiore efficacia che non con un vero e proprio insegnamento positivo.

Una siffatta maniera di disputare tutta negativa esteriormente, ma pur così feconda di conseguenze positive, dovea necessariamente assumere la forma dell'ironia. In generale è l'ironia uno dei tratti caratteristici del popolo ateniese: il vano diletto di far pompa di sottigliezza e agilità d'ingegno e di volubilità di lingua, di far sentire

[1] Teet. p. Stef. 149-151 trad. Buroni.

[2] Carmid. p. Stef. 155-156.

[3] Menon. p. Stef. 80.

[4] Cfr. Aristotele Metaphysica 1. 2. 5 e Platone Teeteto p. Stef. 155.

altrui la propria superiorità di spirito possedeva in grado eminente gli Ateniesi. Di qui quella inimitabile sfrontatezza di guardatura e di sorriso, che Aristofane chiama ἄττικον βλέπος, quell' accento dileggiatore tosto che si fossero accorti che altri non fosse del loro parere, quella tendenza allo scherno, alla beffa, alla derisione, e le mille altre finezze e amabilità che si sentono, ma non si possono esprimere. Pel qual loro carattere fine ed arguto gli Ateniesi diceano volentieri il contrario di quello che pure avrebbero voluto dire, pareano lodare biasimando e biasimare lodando, faceano le viste di non intendere il pensiero altrui, e intanto gli davano un significato particolare per contraddirgli, e più spesso anche per metterlo in beffa.

Questa specie di motteggevole doppiezza era propriamente quella che gli Ateniesi chiamavano ironia, e se la lanciavano l'un contro l'altro nei simposii fra le brigate festose, nei pubblici passeggi, e dappertutto dove il vino e la luce accendessero le loro mobili fantasie ed eccitassero il loro buon umore. Socrate che tutta la antichità ci descrive come un misto di saviezza e di schiettezza, di gravità e di petulanza, di equabilità di animo e di bizzarria di spirito, d'orgoglio e di modestia, d'ingenuità e di causticità, dovea naturalmente e più d'ogni altro adoperare questa specie d'ironia ch'era nell'indole del popolo suo; ma quest'ironia egli sapeva condire di tanta leggerezza e finezza, sovratutto di tanta benevolenza e bonarietà, che nell'atto stesso di pungere non offendeva, e quegli stesso che n'era l'oggetto o sorrideva con lui del suo bel motto, o lo scambiava con un vero e proprio complimento. In generale questa specie d'ironia avea lo scopo o di raddolcire la punta alle correzioni, che di quando in quando rivolgeva a' suoi famigliari, o di attirare i suoi famigliari nella sua conversazione, e ne' suoi lacci.

Senofonte[1] ci conserva una disputa di Socrate con Eutidemo, dove appunto questa specie d'ironia benevola è adoperata da Socrate e a pungere la vanità d'un giovane che si professava ἀυτοδίδακτος, e ad invogliarlo a disputare con lui.

Ma questa specie d'ironia Socrate avea comune con tutti gli Ateniesi; quella che gli si può esclusivamente attribuire, come una sua particolare maniera di disputare, differiva da questa e nei modi e nell'oggetto. Essa consisteva in questo, che quando s'incontrava con uomini che godessero fama di sapienza, come i Sofisti, o tenessero un alto posto nella Repubblica, o fossero comecchessia superiori ad altri in dignità od in ricchezze; sprovvisto com'era di conoscenze positive e spinto dal bisogno di sapere, credendo di poter apprendere qualche cosa da loro, e volendo in ogni caso accertarsi se il loro era un vero sapere o un sapere soltanto imaginario, li sottoponeva ad un esame in tutta regola; e in quest'esame fingendosi anche più ignorante di quello che fosse in realtà, secondato mirabilmente nel sostenere questo carattere dagli stessi tratti del viso, coll'apparente ingenuità delle sue domande, e con l'ingegnosissima maniera con cui si facea nascere dalle loro risposte interrogazioni sempre nuove e incalzanti, li riduceva in fine al punto o di trovarsi avviluppati in manifesti assurdi, o di dover ritrattare quanto prima aveano asserito. Così i suoi interlocutori vedeano svanire la loro pretesa scienza, annientata dall'analisi dialettica, a cui erano sottoposte le loro opinioni. L'ironia era pertanto, dice lo Zeller, il momento dialettico o critico del metodo di Socrate, conseguenza inevitabile dell'ignoranza personale di chi esercitava così la dialettica[2].

[1] Memor. IV 2. 1-6.

[2] Cfr. Zeller op. cit. p. 118-119 della trad. francese.

Con ciò è spiegata la grande potenza della parola di Socrate, e il timore che aveano di lui i suoi nemici, così da avvertire i giudici, nel tempo memorabile della sua condanna, di guardarsi bene di non esser tratti in inganno da' suoi discorsi [1]. S' impadroniva di tutto l' uomo, frugava le più riposte pieghe della sua anima, e non lo lasciava, se prima non gli avesse aperto tutto se stesso. Chiunque si trovi a discorrere con Socrate, dice Nicia nel Lachete platonico, gli è inevitabile necessità, ancorchè d'altro abbia cominciato a trattare, di non farla prima finita se non condotto da' ragionamenti suoi ei venga « a dare pieno conto di sè e del modo in che vive « ed ha vissuto la vita per lo passato; e una volta ch' e' « sia caduto in questo discorso, Socrate non lo lascia più « andare fino a che di tutto non abbia fatto esame ri- « goroso ed intero » [2]. Di ciò è anche discorso nel Teeteto, dove Teodoro afferma che non è possibile chi segga allato a Socrate possa liberarsi dal rendergli la parola, e che non lascia chi gli si accosti se prima non l'abbia sforzato « ad entrar nudo in lotta di discorsi » con lui [3].

III.

Noi abbiamo finora esaminato, come a dire, le forme esteriori del metodo di Socrate; ora dobbiamo esaminarlo nella sua intimità e porne in luce le conseguenze in rispetto alla formazione della scienza.

1 Plat. Apolog. p. Stef. 17.

2 Lachet. platon. p. Stef. 187-188 trad. Ferrai.

3 Teetet. plat. p. Stef. 169.

E prima di tutto è d'uopo togliere una prevenzione: Socrate, pur adoperando un metodo negativo, credeva in realtà nella scienza, o non piuttosto era uno scettico, che tendeva a comunicare altrui il suo scetticismo e nulla più? Cicerone negli Academici posteriori [1] e nell'opera *De finibus* [2] sembra credere che Arcesilao e la nuova Academia seguissero la maniera di filosofare di Socrate, perchè negavano vi fosse cosa che si potesse sapere, e perchè si aveano proposto come sistema, di avere in ogni caso contro argomenti positivi una forza uguale di argomenti negativi da opporre: sicchè il filosofo romano scambia il dubbio metodico di Socrate con un vero e proprio scetticismo, e la sua maniera di filosofare con una disputa eristica, in cui ciascuna parte disputasse coll'unico scopo di disputare, non essendo possibile raggiungere un risultato positivo a chi per l'*oscurità delle cose* [3] neghi si possa qualche cosa conoscere.

È però notevole come in altri luoghi lo stesso Cicerone disdica questa sua prima sentenza ed affermi anzi che il metodo di Socrate, lungi dal condurre a uno scetticismo universale, conduceva a veri e propri risultati positivi; poichè la sua conversazione, egli dice, consisteva tutta nel lodare la virtù e nell'esortare gli uomini all'amore di essa [4], ed aiutava mirabilmente a trovare ciò

[1] Accad. post. I, 12, 44. Cfr. anche Acad. prior. II, 23, 74 e De Nat. Deor. I, 5, 11.

[2] De finibus II, 1. Cfr. anche un altro luogo degli Academici post. (I, 4, 17) dove Varrone è introdotto a parlare di quella « Socraticam dubitationem de omnibus rebus, et nulla affirmatione adhibita, consuetudinem disserendi ».

[3] Cfr. Academ. post. I, 12, 44.

[4] Academ. post. I, 4, 15.

che fosse conforme a verità[1]. Ma se la conversazione socratica conduceva a trovare la verità, e se Socrate stesso credeva di potervi arrivare per questa via, come afferma Cicerone[2], è naturale ch' ei dovesse aver fede nella verità stessa e nella scienza; poichè non si può nemmeno concepire vi sia chi ricerchi una cosa, senza credere che la cosa stessa esista. Di questa fede di Socrate nella verità e nella scienza abbiamo prova in quasi tutti i dialoghi, che Senofonte e Platone mettono in bocca al loro maestro; giacchè attraverso il dubbio metodico e le domande incessanti che Socrate rivolge a' suoi interlocutori per iscrutarne gl' intimi pensamenti, s' intravvede, per così dire, una luce misteriosa, alla quale tendono tutti gli sforzi di Socrate, e la quale illumina quel caos apparente di domande e di risposte, che i più credono fatte a capriccio e per passatempo. Ma v' ha di più. Nel Menone platonico Socrate dichiara esplicitamente la sua fede nella scienza. « Tra l' apporsi al vero « (ὀρθὴ δόξα, egli dice, e il sapere che sia divario, questo « parmi non affatto conghietturarlo, ma, s' io dicessi mai « di sapere una cosa, e sarebbe invero rarissimo il caso « che lo dicessi, questa pur sarebbe nel numero delle cose « ch' io ammetterei di sapere »[3]. Il qual luogo è anche notevole, perchè contiene l' importantissima distinzione tra il sapere volgare e il sapere reale od assoluto, del quale Socrate presentiva tutto il valore pur senza averlo raggiunto, e il quale stimava solamente proprio di Dio[4]:

1 Tuscul. Disput. 1, 4, 8 « vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime, quid *verisimillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.* ».

2 Tuscul. Disput. Ibid.

3 Menon. platon. p. Stef. 98 trad. Ferrai.

4 Apol. platon. p. Stef. 23.

sicchè quando affermava di sapere questa sola cosa di non saper niente, egli traduceva in parole la sua coscienza dell'immensa distanza che separa il sapere umano dal sapere divino.

Ancora, siccome il suo metodo era massimamente rivolto alla ricerca delle verità morali, Socrate dovea ammettere un principio assoluto di moralità, dal quale dipendesse tutto quel complesso di nozioni morali, sulle quali poggia l'edificio dell'umana società. Che questo principio supremo di moralità Socrate ammettesse risulta dal Gorgia platonico, dove dichiara contro l'opinione popolare che è « cosa peggiore fare ingiustizia che non « patirla, e della ingiustizia fatta non pagare il fio che « pagarlo »[1]; e più innanzi[2], che chi non paghi il fio delle ingiustizie commesse è più misero di chi lo paghi, giacchè il non scontare il male non è soltanto perseverare nel male, ma è anche il male primo e più grande. Di più, quando si tratti di fissare recisamente la distinzione radicale del bene dal male, mentre per solito Socrate è condiscendente nel dialogo, e finge di accettare quello che dice l'avversario, per poi ribatterlo di fianco col suo terribile *elencho,* qui invece adopera forme risolute che non ammettono replica. « L'adulazione.... « penso la sia la gran brutta cosa, o Polo (ch'io a te « così parlo), ch'ella vada sempre dietro al diletto senza « curarsi affatto del buono »; così Socrate nel Gorgia[3].

Le quali affermazioni recise e assolute in rispetto alle verità morali troviamo massimamente nei Memorabili di Senofonte, dove, come mi pare d'aver accennato

[1] Gorg. platon. p. Stef. 476.

[2] Gorg. platon. p. Stef. 479.

[3] Gorg. platon. p. Stef. 465 c. XIX trad. Ferrai. Cfr. anche Gorg. plat. p. Stef. 465. c. XX.

più sopra, il Socrate dialettico e speculatore ci sfugge quasi, e ci si presenta invece nella sua piena luce il Socrate pratico, essenzialmente positivo. Sicchè io non arrivo a comprendere come il Tennemann [1] abbia cercato di stabilire una considerevole analogia fra Socrate e lo scettico Pirrone. Analogia fra i due non esiste, se non in quanto s'accordavano nel ripudiare ogni studio che non si riferisse alla morale; ma, quanto alla morale stessa, differivano essenzialmente; Socrate sosteneva che la morale fosse oggetto di speculazione e di scienza, e l'unica degna di studio; Pirrone sembra aver pensato che la scienza fosse impossibile ad attingere nella morale del pari che nella fisica, e che non si dovesse fare attenzione che ai sentimenti e alle buone disposizioni dell'animo [2].

In questo Socrate era scettico che, avendo i filosofi fisici anteriori dato al problema della natura risposte diverse non solo, ma contradditorie, ne aveva concluso che questi aveano nelle loro ricerche oltrepassati i limiti imposti alla scienza umana, e che la verità non si potea conoscere in riguardo alla natura. In questo era scettico, e in due altri punti ancora, intorno ai quali massimamente s'aggirava la sua disputa. Egli negava prima di tutto che gli uomini potessero sapere ciò, a cui non avessero mai applicato il pensiero riflesso, e in secondo luogo che potessero praticare quello che non sapeano, vale a dire che fossero temperanti, giusti, forti ecc. senza sapere che fosse la temperanza, la giustizia, la fortezza ecc. Mettere nell'animo de' suoi interlocutori questa sua convinzione negativa, persuaderli una volta che senza

1 Tennemann Gesch. der Philosophie vol. II p. 169-175.

2 Cfr. Grote op. cit. p. 338 in nota. Anche lo Zeller op. cit. tom. 3. p. 114-115 della trad. franc. sostiene che Socrate non può ritenersi uno scettico.

esaminare attentamente sè stessi era impossibile e sapere ed essere virtuosi, era questo effettivamente lo scopo dell'insegnamento di Socrate. Ma questo ben lungi dall'essere lo scetticismo nemico della scienza, è invece lo scetticismo che la favorisce, senza del quale anzi non si potrebbe una vera scienza fondare.

Non v'ha cosa che l'uomo si creda più facilmente conoscere di sè stesso e del fatto umano in generale; ed è naturale, poichè nel primo caso non ha che a rivolgere lo spirito su sè medesimo, e nel secondo su quello che lo attornia, sicuro di vedervi riflessa l'imagine sua. Ma a rivolgere lo spirito su sè medesimi è raro che si pensi, e a studiare il fatto umano ancor meno; son cose nostre l'una e l'altra e non serve occuparcene; o, dirò meglio, si crede occuparcene abbastanza, dal momento che ogni giorno se ne parla e se ne disputa. E intanto si crede effettivamente sapere ciò che non si sa; si riscontrano nel proprio cervello certe persuasioni profonde e radicatissime, le si riscontrano in altri egualmente profonde e radicate, e tanto basta; si scambiano con vere e proprie cognizioni, e non ci passa neppure pel capo di spiegare a noi stessi come si siano introdotte in noi e vi risiedano, e non dubitiamo un istante del loro effettivo valore. Di qui una quantità di errori, di pregiudizii, di nozioni accettate più per azione del sentimento che per consenso della ragione; errori, pregiudizii e nozioni che, penetrate a poco a poco nella fibra e nel sangue delle generazioni, consacrate, per così dire, dal tempo, acquistano autorità di legge e come tali governano il mondo. Poichè è notevole come prevalgano massimamente nelle relazioni tra uomo e uomo, tra uomo e città e tra città e città, e tanto più facilmente, quanto più sono messi in gioco gl'interessi individuali e generali; s'impossessino dei vocaboli, si aggruppino intorno all'idee; sicchè

riesce poi difficilissimo a discernere il vero significato dei vocaboli e spogliare l'idee di tutto il fattizio e l'appiccaticcio. Questa condizione di cose, questa cieca fidanza di sapere ciò che realmente non si sa, questa prevalenza delle nozioni rozze e affastellate del senso comune sulle vere e proprie cognizioni, come è propria di ogni società e di ogni tempo, così era massimamente il carattere distintivo della società e del tempo di Socrate. « In morale, « in politica, in economia politica, su tutti i soggetti rela- « tivi all'uomo e alla società, prevaleva allora, come oggi, « la medesima confidente persuasione di possedere il « sapere, senza che l'effetto corrispondesse; la medesima « generazione e propagazione, per via dell'autorità e « dell'esempio, di convinzioni non messe a sindacato, « appoggiate sopra un sentimento vigoroso, senza alcuna « conoscenza dei gradi o delle condizioni del loro svi- « luppo; il medesimo atteggiarsi della ragione alla difesa « esclusiva d'un sentimento prestabilito: la medesima « illusione che, perchè ognuno è famigliare colla lingua, « sia anche in possesso dei fatti, dei giudizii e degli « indirizzi complessi, implicati nel senso dei vocaboli; « e atto del pari ad usare parole d'un significato « comprensivo e a sostenere la verità o la menzogna « di vaste proposizioni, senza analisi nè studio spe- « ciale »[1].

La quale condizione di cose era tanto più grave quanto più l'antico costume era depravato; sicchè il pregiudizio e l'errore trovava il suo naturale alimento, oltre che nell'ignoranza, nella corruzione, la quale era giunta a tal segno al tempo di Socrate, da disfare affatto anche quell'ultimo vincolo che annodava fra loro gli uomini, voglio dire quel complesso di verità morali e

1 Grote op. cit. vol. cit. p. 278.

sociali universalmente consentite e aventi forza di legge, perchè scritte nei cuori[1].

Ora una scienza qualunque non ha maggiore nemico delle nozioni rozze e affastellate del senso comune; per modo che chi si proponga di fondarla su principii saldi e incrollabili, abbia anzitutto bisogno di combattere e di disperdere affatto quest' eterno nemico. Per quello che attiene alle nozioni prime dell' intelletto, osserva Bacone nel Nuovo Organo[2], niente v' ha di quanto l' intelletto abbandonato a sè stesso raccolse, che non ci sia sospetto, e che possa accettarsi, se non abbia retto alla prova d' un nuovo giudizio e secondo questo non sia stato pronunziato; e più innanzi[3], che assai difficilmente si riesce a purgare la mente, quando dalla quotidiana consuetudine della vita, dalle cose udite e da plebee dottrine sia stata occupata, e assediata da vanissime apparenze; e che in questo caso resta unica salvezza rifare l'opera universa della mente, e la mente non abbandonare in alcun modo a sè stessa, ma perpetuamente frenare.

[1] Νόμοι ἄγραφοι chiama Socrate queste verità in un suo dialogo con Ippia (Memor. lib. IV c. 4).

[2] Distributio operis, messa in capo al N. O. p. 168 dell'edizione Montagu. « Quod vero attinet ad notiones primas intellectus, nihil est eorum, quae intellectus sibi permissus congessit, quin nobis pro suspecto sit, nec ullo modo ratum nisi novo judicio restiterit, et secundum illud pronuntiatum fuerit ».

[3] Ibid. Praefatio p. 186. « Serum sane rebus perditis adhibetur remedium, postquam mens et quotidiana vitae consuetudine, et auditionibus, et doctrinis inquinatis occupata, et vanissimis idolis obsessa fuerit..... restat unica salus ac sanitas, ut opus mentis universum de integro resumatur; ac mens, iam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur ».

Rifare l'opera universa della mente, abolire le teorie e le nozioni comuni, apparecchiarsi ad accettare la verità, anche quando si contrapponga ai nostri più cari pregiudizii, ecco quanto si richiede a chi imprenda uno studio veramente scientifico. E questo che Bacone consigliava doversi fare per la ricerca delle verità fisiche, Socrate imponeva a sè stesso per la ricerca delle verità morali e sociali; sicchè fra i due grandi filosofi si stabilisce una considerevole analogia che deriva da comunanza di sentimenti e di propositi. E come Bacone considerava essenzialissimo alla purgazione dell'intelletto, per metterlo in istato di arrivare alla verità, il *redarguire la ragione umana nativa* [1], egualmente Socrate mirava per via d'*instantiae negativae* e d'esempii negativi e a far capire e abbandonare l'errore e a far intravvedere il cammino che menasse alla verità. Di qui l'*elencho* socratico, o esame contraddittorio dei concetti, insinuatisi a casaccio nelle menti, senza che colui stesso che gli aveva se ne potesse rendere ragione; di qui quella specie di fermento, onde la parola socratica penetrava quel grumo d'associazioni vaghe e indefinite, che s'erano aggruppate intorno a un vocabolo, sforzandole a dividersi, a chiarirsi, a porsi a luogo ed a tempo; di qui infine tutti gli sforzi generosi, per convincere altrui che non si sa se non quello soltanto a cui s'abbia applicato il pensiero riflesso; smascherare l'ignoranza presuntuosa ed inconscia e presentarla in tutta la sua nudità.

Questa maniera di disputare se procurava a Socrate molti nemici, com'egli accenna con accento doloroso

[1] Itaque doctrina ista de expurgatione intellectus, ut ipse ad veritatem abilis sit, tribus redarguitionibus absolvitur; redarguitione philosophiarum, redarguitione demonstrationum et *redarguitione rationis humanae nativae* (Nov. Org. Distributio operis p. 170 ed. Montagu).

nella sua Apologia [1], non per questo non esercitava una azione assai benefica sui giovani, a cui erano massimamente dirette le sue cure, e che in generale lo seguivano con affetto di figli. Le loro anime veniano dall'*elencho* socratico, come a dire, purificate, giacchè spogliati affatto di quell'ammasso informe di nozioni, su cui poggiava tutto il loro sapere imaginario, si avviavano in realtà al vero sapere, riacquistando l'abitudine e il potere di esaminare, abitudine e potere che aveano perduto nella illusione in cui erano vissuti fino allora. E per Socrate questa purificazione dell'intelletto teneva nella scala del sapere un altissimo luogo, a segno da chiamare filosofo l'uomo appunto che arrivi a conoscere di non sapere quello che non sa, poichè chi non sa e si crede sapere, per ciò stesso non ama il sapere, mentre invece chi non sa e sa questo di non sapere, ama per ciò stesso la sapienza e brama addivenire sapiente [2]. Per la qual cosa avea ragione Platone di far nel Sofista le altissime lodi dell'*elencho* « come della grande e sovrana purificazione, « senza la quale ogni uomo, sia pure il gran re stesso, « è tutto pieno d'impurità; e ignorante e turpe in ri- « spetto a quelle cose, nelle quali e purissimo e bellissimo « conviene sia chi voglia esser veramente felice » [3].

La *conoscenza di sè stesso*, ecco il punto a cui Socrate volea condurre il suo interlocutore, e a cui erano consacrate tutte le forze del suo ingegno speculatore.

[1] Apol. platon. p. Stef. 21.

[2] Cfr. il Liside platon. p. Stef. 218 e il Convito platon. p. Stef. 204.

[3] Plat. Sofista p. 230 E καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστί, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον ἂν καὶ τυγχάνῃ μέγας βασιλεὺς ὤν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα, ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι.

Ammonire, esortare, confutare anche particolari errori era reputata da Socrate opera affatto perduta, mentre lo spirito era avvolto ancora nelle tenebre dell'ignoranza, o non sapeva prezzare le sue facoltà. *Conosci te stesso* è la sentenza che Socrate getta in faccia a Glaucone, che si credeva abile al governo della repubblica, mentre in realtà non possedeva neppure le più rudimentali nozioni in proposito[1]: *conosci te stesso* ripete ad Eutidemo, che per avere messo insieme molti scritti di filosofi e di poeti celebratissimi, si credeva d'essere in sapienza superiore a'suoi coetanei[2]; *conosci te stesso* ad Alcibiade, che, superbo del naturale ingegno e della fortuna, aspirava a' più alti onori della repubblica, senza esservi apparecchiato[3]; e finalmente *conosci te stesso* è come la medicina che suggerisce al giovinetto Carmide per guarire del suo male alla testa[4]. Intorno a questa sentenza s'avvolge per così dire tutta la dottrina socratica. Chi non conosce sè stesso, così Socrate nell'Alcibiade maggiore[5], non conosce neppure le cose proprie e le cose altrui; chi non conosce le cose altrui, neanche quelle degli stati conosce, quindi non sarà buon politico, nè buon amministratore. Di più non sapendo commetterà dei falli; commettendo dei falli arrecherà danni privati e pubblici, con che farà sè stesso infelice e coloro a cui li arrechi ». Non è dunque « possibile esser felice a chi non sia onesto e saggio » conchiude Socrate identificando la conoscenza di sè stesso colla virtù, « e gli uomini malvagi sono infelici »[6].

1 Memor. III 6.

2 Memor. IV 2.

3 Alcib. magg. p. Stef. 124.

4 Carmid. platon. p. Stef. 156-157.

5 Alcib. magg. p. Stef. 133-134.

6 Cfr. anche il Carmide in cui la conoscenza di sè stesso è identificata colla assennatezza (σωφροσύνη).

Arrivato alla piena conoscenza di sè stesso e delle proprie forze intellettive, l'interlocutore di Socrate incominciava a disprezzare sè stesso, reputando la sua condizione simile a quella d'uno schiavo [1], si ritirava doglioso in disparte, quasi a nascondere la sua ignoranza agli occhi degli uomini, e finiva col proporre a sè stesso di seguire dovunque l'insegnamento di Socrate, come il solo che potesse toglierlo alla sua ignoranza e al suo rossore. « Da questo giorno non fia luogo ov'io non ti « segua e tu m'avrai sempre assiduo compagno » dice Alcibiade a Socrate in uno dei dialoghi che portano il suo nome [2]; a cui Socrate risponde: « o generoso, il « mio amore così somiglierà a quello della cicogna, se « avendo in te deposto un giovinetto amore, n'avrà « desso cura alla sua volta » [3]. E l'Eutidemo dei Memorabili dopo esser stato spogliato da Socrate della vana presunzione d'esser unico maestro a sè stesso (αὐτοδίδακτος), stimò di non poter divenire uomo di qualche pregio, se spessissimo con Socrate non conversasse; nè da lui potè più star lontano, se non rattenutovi da qualche necessario impedimento [4]. A questo punto erano adunque scambiate le parti fra Socrate e i suoi interlocutori [5]; dapprima era Socrate che andava, per adoperare una sua parola, a caccia di giovani; ora erano i giovani che facéano ricerca di Socrate; e di più erano affatto mutate le condizioni dell'uno e degli altri, poichè ora diventava maestro chi dapprima non era che il biasimatore dell'altrui ignoranza, e discepoli quelli che dapprima

[1] Cfr. Memor. IV 2, 39 e Alcibiade maggiore p. Stef. 135.

[2] Alcibiad. magg. p. Stef. 135 trad. Ferrai.

[3] Ibid.

[4] Memor. IV 2, 40.

[5] Cfr. Alcibiad. magg. p. Stef. 135.

menavano vanto di un sapere illusorio. Sicchè a questo punto Socrate dovea cessare affatto dall' *elencho* o esame contradditorio, e incominciare in sua vece un vero e proprio insegnamento positivo. « Poichè (Socrate) co-
« nobbe ch' Eutidemo avea buone disposizioni circa l'ap-
« prendere cessò dal molestarlo, e semplicissimamente e
« chiarissimamente cominciò ad insegnargli quello che
« reputava necessario a sapersi ed ottimo e praticarsi »,
così Senofonte nei Memorabili [1]: e Platone nell'Alcibiade maggiore ci presenta Socrate, subito dopo l'esame contradditorio, onde avea condotto il suo giovane interlocutore a riconoscere la propria ignoranza, tutto inteso a ricercare con lui per qual modo poter riuscir ottimi [2].

Sicchè Socrate ci si offre sotto un duplice aspetto, negativo e positivo ad un tempo. Voler determinare se fu piuttosto negativo che positivo, o viceversa, ci riesce affatto impossibile, non avendo egli mai scritto nulla, e non essendoci lecito quindi attingere a una fonte diretta: crediamo però che i due indirizzi si dessero la mano e si completassero a vicenda. In generale Senofonte si studiò di mettere in rilievo massimamente il lato positivo di Socrate; ciò che del resto era conforme allo scopo apologetico che si era proposto nello scrivere i Memorabili.
« Se vi sono persone — così Senofonte nei Memorabili —
« che pensano di Socrate, come alcuni per certe congetture
« di lui scrivono e parlano, lui essere stato veramente
« ottimo a rivolgere gli uomini verso la virtù, ma non
« avere avuto l'abilità di condurveli; costoro facciano
« considerazione non solamente su quelle cose in cui egli
« *contraddiceva*, per mortificarli, coloro che stimano di
« saper tutto, *procedendo per via d'interrogazioni*, ma

1 IV 2, 40.

2 Alcib. magg. p. Stef. 124

« ancora sopra le conversazioni, nelle quali passava le
« giornate con gli amici suoi, e poi formino giudizio
« s' egli era abile a render migliori quelli che pratica-
« vano con lui »[1]. Dal qual luogo risulta chiaramente
come il minor discepolo di Socrate volesse in certo modo
far perdonare al maestro il frequente uso della disputa
negativa, ponendola di fronte alla positiva, che, secondo
lui, ne compensava il difetto. Del resto, pur conservandoci
qua e là qualche esempio di disputa negativa, Senofonte,
da quell' uomo pratico che era, non ne intendeva sempre
l' importanza e l' esigenze, per modo da scambiare spes-
sissimo con un vero e proprio precetto positivo di Socrate
quello che non era che l' espressione del suo dubbio in-
terno, che si scontrava coll' altrui ignoranza presuntuosa
ed inconscia.

Chi abbandonò affatto il Socrate pratico e positivo,
il Socrate che passava il suo tempo a correggere questo
o quel vizio, a dare precetti e ad esporre dottrine, che
avessero una immediata attinenza colla vita d'ogni giorno,
fu l'altro discepolo di Socrate, immensamente più grande
e più filosofo del primo, Platone. Platone comprese che
il metodo di Socrate era più che ad altro destinato a
svegliare le facoltà investigatrici, a condurre alla com-
prensione razionale della virtù e del vizio, a determinarne
quindi i lineamenti generali e universali, più che le par-
ticolarità monche e incomplete, insomma a subordinare
la negazione all'analisi e alla generalizzazione. È a questo
suo grande discepolo che Socrate è debitore della sua
fama; i Memorabili non gli avrebbero assicurata presso
i posteri che la rinomanza pur rispettabile di un pre-
dicatore di morale e di un grande amatore della virtù.
Certo non dobbiamo credere che il metodo di Socrate

[1] Mem. I, 4 l.

fosse quale ci è dato nelle immortali pagine di Platone. In generale è troppo umile la figura del Socrate senofonteo, confrontata col Socrate platonico, per credere che Platone non abbia piuttosto idealizzato che presentatoci secondo la realtà il suo maestro: ma come non sapremmo spiegare questa idealizzazione della personalità socratica, se non ammettessimo un fondo di verità, nella quale avesse la sua ragione, così, anche per rispetto al metodo, noi siamo d'opinione che Platone lo abbia svolto più ampiamente, ingrandendolo e perfezionandolo, e gli abbia impresso lo stampo del suo genio per modo da assicurargli una efficacia imperitura; ma che il primo germe sia dovuto in realtà a Socrate, e a lui sia da riportare come ad autore. Comunque sia, il dubbio rudimentale e triviale anche, se vogliamo, di Socrate diventò con Platone un vero e proprio strumento di scienza [1]; da Platone passò ad Aristotele che ne formulò le leggi e ne mise in rilievo l'importanza [2].

1 Si consideri la forma scettica di tutti i dialoghi platonici, per cui non s'arriva mai ad una conclusione positiva. Il lettore di Platone rimane spesso dolorosamente colpito; quando s'aspetta la soluzione d'un problema, quando anzi l'autore ne ha dato la soluzione, ecco un dubbio improvviso, non forse la soluzione non regga, e non sia da ricercare da un'altra parte; quando anche da questa parte si sia fatta ricerca, e una nuova soluzione sia data, ecco un nuovo dubbio, non forse neanche questa sia tutta vera, e il problema non presenti nuovi punti di vista, sotto cui essere considerato: poi considerati anche questi, nuovi dubbii ancora e nuove soluzioni, sicchè il lettore, quasi in ogni dialogo, abbia dinanzi a sè, come in un quadro, una quantità di soluzioni d'uno stesso problema, senza sapere determinare quale sia la vera, e, quello che è più, senza poter neppure intravvedere a quale Platone avrebbe voluto si desse la preferenza.

2 Aristot. Metaph. III, 1, 1-2.

Col processo dialettico di Socrate è intimamente connessa la distribuzione logica delle cose in specie ed in generi. Senofonte ci narra nei Memorabili, che Socrate discuteva incessantemente sulle cose umane, ricercando l'essenza di ciascuna di esse [1]; e che faceva consistere la dialettica nel prender consiglio in comune per *distinguere le cose in generi* [2]. E Aristotele nella Metafisica, che Socrate dando opera per primo alle virtù etiche, cercava di definirle universalmente egli pel primo, investigandone l'essenza (τό τί ἐστιν), e sillogizzando: sicchè due benemerenze gli si possono a giusto titolo attribuire, i ragionamenti induttivi e la definizione dell'universale [3]. Le quali testimonianze vengono anche confermate da ciò che dice Socrate nel Fedro platonico, che bisogna ricondurre ad una sola idea ciò che è sparso e diverso, affinchè data la definizione di ciascuna cosa, si metta in aperto di che si tratti [4]. Da tutto questo risulta chiaramente come Socrate pel primo abbia investigato l'essenza di ciascuna cosa, servendosi a tal uopo dell'epagoge

[1] Memorab. I 1, 16. Cfr. anche Memorab. IV 6, 1.

[2] Memorab. IV 5, 11-12. ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη.... ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.

[3] Aristot. Metaph. I 6, 1 p. 987 A Σωκράτους δε περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν — ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν επιστήσαντος πρῶτον τήν διάνοιαν ecc. E Metaph. XII 4 p. 1078*b* ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει, τό τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δέ τῶν συλλογισμῶν τό τί ἐστιν..... Δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθολόυ. Cf. anche Metaph. XIII 9, 35 p. 1086*b*.

[4] Fedr. platon. p. Stef. 265. Cfr. anche Sofist. platon. p. 253.

o induzione, o di quel processo che va dal particolare all'universale, secondo lo definisce Aristotele[1]. Per tal maniera ciò che è disperso e diviso si sottordina ad un unico concetto, che è come il genere supremo che raccoglie sotto di sè le specie e gl'individui; o, per adoperare la parola di Aristotele, si fa della pluralità l'unità[2].

Trovato il concetto supremo, o il genere, o l'idea generale della cosa, si ha anche la definizione della cosa stessa, poichè la definizione è *di ciò che è* (τοῦ τί ἐστι) e dell'*essenza*, è *una certa cognizione dell'essenza*[3]. Siccome poi *ciò che è* (τό τί ἐστι) è principio d'ogni sillogismo[4], e tutte le dimostrazioni sembrano porre e assumere a fondamento *ciò che è*[5], l'induzione e la definizione sono i primi principii d'ogni cognizione scientifica[6]: sicchè Socrate, che fu il primo ad applicare l'induzione e per essa la definizione, è a considerare come il vero creatore della scienza.

I filosofi che precedettero Socrate o non videro, o non vollero vedere come la scienza si fondi tutta sulla definizione e sulla classificazione logica delle cose in generi ed in specie; quindi o non se ne occuparono affatto,

[1] Ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ επιστάμενος κράτιστος καί ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστίν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος (Top. I 12. p. 105*a* 13).

[2] Aristot. Top. VIII 14 p. 164, 6, 2..... ἕν ποιεῖν τὰ πλείω.....

[3] Ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας... ὁρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμός (Aristot. Analit. post. II 3 p. 90*b* 27; 30; 16).

[4] Aristot. Metaph. XIII 4 p. 1078*b* 12. Ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τό τί ἐστι.

[5] Aristot. Analit. post II 3 p. 90*b* 27;30; 16 αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσι τό τί ἐστιν.

[6] Aristot. Metaph. XIII p. 1078*b* 12 ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω (οἱ ἐπακτικοὶ λόγοι καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) περί ἀρχὴν ἐπιστήμης.

o fecero appena qualche vano tentativo di occuparsene. Forse alcuno potrebbe credere che mirando a discovrire i principii, gli elementi costitutivi e le cause o la causa motrice delle cose nel tutto, in realtà mirassero al genere o alla specie logica; ma ciò non è. Aristotele nella Metafisica mette in rilievo la differenza che è tra gli elementi e i principii delle cose e i generi [1]: sicchè da quanto egli dice si può stabilire che fra gli elementi propriamente detti (στοιχεῖα) e i generi (γένη) esiste quella stessa differenza che è tra la materia e la forma, che i primi sono veri e proprii principii costitutivi materiali, i secondi principii costitutivi logici, od ideali, o formali; gli uni i componenti d'una cosa e per conseguenza quello di cui la cosa risulta, gli altri ciò che distingue una cosa dalle altre e la fa essere quello che è.

È bensì vero che Aristotele stesso pensa che i Pitagorici avessero una nozione oscura del genere logico, e intorno a *ciò che è* (τό τί ἐστι) avessero cominciato a

[1] Aristot. Metaph. III p 998 A 2-5. Riporto il luogo nella traduzione del Bonghi. « Elementi e principii della voce pare che sieno quei primi, da'quali si compongono le voci tutte, piuttosto che non il comune, la voce: e diciamo elementi delle figure quelli, le di cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di tutte le figure o della più parte. E di più, ne' corpi, tanto quelli che dicono che i loro elementi siano più, quanto quelli che un solo, ammettono del pari per principio ciò da cui si compongono e sono costituiti. Empedocle, per esempio, fa che il fuoco, l'acqua e compagnia siano gli elementi, da' quali, come ingredienti ed intrinseci, risultano gli enti, e non fa già di codeste cose de' generi.... Dietro a queste ragioni adunque, non dovrebbero essere i generi i principii degli enti: invece, in quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e i generi son principii delle definizioni, è necessario che anche de' definiti sieno principii gli stessi generi ».

discorrere e a definire: ma « ciò trattarono troppo leg-
« germente, soggiunge egli tosto, giacchè definivano
« superficialmente, e quello in cui primo si trovasse la
« definizione data, stimavano che fosse l'essenza della
« cosa »[1]. E in realtà le definizioni dei Pitagorici non erano tutt'al più che imaginazioni numeriche, prive affatto d'ogni valore scientifico; come, ad esempio, quando definivano la giustizia una tale modificazione dei numeri, l'anima e la mente una tal altra, un'altra l'opportunità, e così in una parola ogni cosa[2].

I generi logici non furono adunque ricercati dai Pitagorici, come non possono chiamarsi con tal nome i dieci coelementi (συστοιχίαι), o serie parallela di contrarii, escogitati per soddisfare un'imaginazione alquanto strana intorno alla perfezione del numero dieci.

Anche a Democrito Aristotele attribuisce definizioni, ma in un senso molto ristretto, poichè dice che « Democrito toccò « alcun poco soltanto delle cose naturali e definì tanto e « quanto il caldo ed il freddo »[3]. Sembra però che la natura del caldo e del freddo riportasse piuttosto ai sensi, che percepiscono, che alla vera causa delle cose, secondo afferma Teofrasto[4]; e perciò non definisse in realtà nè il caldo, nè il freddo. Diffatti, per

1 Aristot. Metaph. 1, 5, 13 p. 987 A. Cfr. anche Alessandro Afrodisio Bek. p. 547, Br. p. 25 e seg citato dal Bonghi nella sua traduzione della Metafisica d'Aristotele.

2 Aristot. Metaph. 1. 5. 2 p. 985*b* ὅτι μέν τοιόνδε τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τό δέ τοιόνδε ψυχὴ καὶ νοῦς· ἕτερον δὲ καρὸς· καὶ τῶν ἄλλων, ὡς εἰπεῖν, ἕκαστον ὁμοίως. Cfr. anche Metaph. XIII 4, 6 p. 1078*b*.

3 Aristot. Metaph. XIII 4, 1078*b*.

4 Teofr. De sens. et sens. § 63, 65 e 68 ed. Schneider. Cfr. il Trendelenburg Comment. ad Aristot. De Anima p. 212.

quello che riguarda il caldo, si sa avergli attribuito una certa forma sferoidale e nulla più[1]. Per quello poi che riguarda gli atomi, che sono il fondamento della dottrina di Democrito, si contentò di distinguerli secondo la loro figura (σχῆμα o ῥυσμός), il loro ordine (τάξις o διαθιγή), e la loro posizione (θέσις o τροπή); non curandosi di ricercare *che cosa* fossero veramente, e neppure in che consistesse ciascuna delle tre differenze accennate[2].

Per tutto quello che abbiamo detto adunque la ricerca del genere logico e la definizione dell' universale sono da riportare a Socrate come ad autore.

« Naturalmente anche prima gli uomini concepivano « e rappresentavano le loro cose in classi come è im- « plicito nella forma e nel linguaggio medesimo e nella « unione abituale dei predicati coi soggetti nel discorso « ordinario. Essi esplicavano il loro pensiero in una « maniera chiara e vigorosa nei casi particolari; ponevano « massime, discutevano questioni, metteano innanzi pre- « messe, traevano conclusioni nei processi davanti il « *dicasterion*, o nei dibattimenti dell' assemblea; aveano « un' abbondante letteratura poetica, che faceva appello « ad emozioni d' ogni sorta; si metteano a compilare « racconti storici mescolati di riflessione e di critica. Ma « benchè tutto ciò si facesse, e spesso mirabilmente bene, « mancava quella conoscenza dell' analisi che avrebbe « messo ciascuno in istato di descrivere, d' esplicare o di

[1] Aristot. De Anima 1, 2, 3 ed. Trendelenburg ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει. Cf. De Gen. et corr. 1, 8 τὸ μόνον ἀποδοῦναι τῷ περιφερεῖ σχήματι τὸ θερμόν; e De Coelo 4 p. 303 Bekk. ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν.

[2] Cfr. Aristot. De Coelo 4 p. 303 Bekk.

« difendere ciò che faceva..... L'atto riflesso dell'atten-
« zione che permette agli uomini di comprendere, di
« comparare e di rettificare il cammino del loro spirito
« incominciava appena allora. Era una novità recente,
« dovuta ai maestri di retorica, l'analizzare le parti co-
« stitutive d'una aringa pubblica, e il proporre alcuni
« precetti atti a formare oratori passabili. Protagora espo-
« neva precisamente diverse distinzioni grammaticali,
« mentre Prodico distingueva le significazioni delle pa-
« role quasi equivalenti e facili ad essere confuse. Tutti
« questi processi parevano allora sì nuovi, che eccitavano
« anche il riso di Platone; tuttavia erano parti di quella
« medesima tendenza analitica che Socrate trasformava
« allora in una ricerca scientifica »[1].

Del resto alla ricerca dell'universale e del genere logico Socrate fu spinto indirettamente dai Sofisti. Già i filosofi anteriori s'erano attenuti all'opinione comune, che le cose fossero veramente tali in sè stesse quali ci vengono date immediatamente dalla percezione, e anche quando aveano attaccato la veracità dei sensi, aveano preso però sempre come punti di partenza i dati esclusivi della percezione, senz'aver coscienza della necessità di confermare il loro giudizio con una ricerca che si estendesse a tutte le faccie dell'oggetto. I Sofisti rovesciarono questo dogmatismo; notarono che la percezione non aveva che una verità relativa e subbiettiva, che non ci rappresenta le cose come *sono*, ma come ci *appaiono*; e ne dedussero che ad ogni affermazione si poteva legittimamente opporre un'affermazione contraria; poichè se la prima è vera per un certo uomo e in un dato momento, la seconda può esserlo per un altro uomo e in un altro momento. Così il sapere per i Sofisti fu ridotto a

1 Grote op. cit. vol. cit. p. 262-263.

mutabile opinione individuale, a semplice apprensione di particolari senza valore universale e senza stabilità: il che vale quanto dire che il sapere fu distrutto, il sapere non essendo sapere veramente se non vale per tutti, se non si fonda su qualche cosa di stabile e di permanente. Socrate non s'attenne al dogmatismo dei filosofi anteriori; ma d'altra parte non venne neanche alla conclusione dei Sofisti. Anzi al loro, chiamiamolo così, individualismo teoretico, che disgraziatamente non fu teoretico soltanto, poichè s'estese anche alla moralità e alla vita pratica, oppose l'universalità del sapere fondato non più sulla percezione dei particolari, sull'opinione mutevole, ma sull'essenza, sul concetto, sull'elemento comune e permanente delle cose appreso col raffronto dei particolari e per via d'induzione.

L'induzione socratica traeva i suoi esempii per la massima parte dalle arti più comuni, il fabbro, il calzolaio, il muratore, il navigante ecc., perchè fossero più facilmente intesi da tutti e conducessero alla generalizzazione [1]. Della frequenza dei quali esempii i malevoli faceano rimprovero a Socrate, quasi non sapesse dir sempre che le cose stesse [2], e gli comandarono perfino di astenersene. « Bisogna che tu ti astenga, o Socrate, « da' calzolai, da' fabbri e da' fonditori » così Critia nei Memorabili, « poichè io credo costoro oramai essere sec« cati da te, menati attorno in tanti discorsi tuoi » [3]. Alla quale imposizione superba è notevole la risposta che diede Socrate, che adunque dovea astenersi anche da quelle cose, che da quegli esempii conseguono, la

[1] Cfr. massimamente Memorab. III 3, 9 e poi Memorabili passim e dialoghi platonici passim.

[2] Memorab. IV 4, 6.

[3] Memorab. I 2, 37.

giustizia, la pietà ed altre di simil genere[1]. La quale osservazione ci mostra come in Socrate non fosse già istintivo soltanto, come potrebbe credere taluno, ma cosciente l'uso dell'induzione; poichè altrimenti non si saprebbe concepire, come scorgesse così chiaramente la connessione fra quei varii esempii particolari e la determinazione dei concetti universali. Ciò che del resto ci è anche confermato da un'affermazione recisa di Socrate che troviamo nei Memorabili: « non solo dico sempre il medesimo, « ma lo dico sopra le medesime cose »[2]: che è la traduzione in parole della coscienza di Socrate che fosse necessario non partirsi mai dal metodo induttivo per arrivare alla generalizzazione.

La ricerca dell'universale, iniziata da Socrate fu continuata in più vaste proporzioni da Platone. Platone infatti avendo, secondo afferma Aristotele[3], posto a prinpale fondamento della sua dottrina dell'idee il filosofema

1 Memorab. ibid.

2 Memorab. IV 4, 6.

3 Metaph. I 6, I p. 987 A. « Familiarizzatosi (Platone) da giovane con Cratilo e le opinioni Eraclitee, che tutte le cose sensibili fluiscano e non ce ne sia scienza, mai non ismise neppure dopo questa dottrina. Se non che avendo egli seguito anche Socrate, che trattava di sole cose morali e di tutta la natura non s'occupava punto, e cercava in quelle l'universale, ed avea, lui primo, fisso il pensiero alle definizioni, credette, per causa di quella prima sua opinione, che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopr'alcuna delle sensibili: giacchè e' sia impossibile, che ci sia la definizione comune d'alcuna delle cose sensibili, di cose cioè che si rimutano sempre. Ora egli chiamò idee queste altre sorte di enti, e pose i sensibili al di fuori di esse, e denominati tutti da esse » (Traduz. Bonghi). Cfr. anche Metaph. XII 4 p. 1078*b* dove, ripetuto quanto qui sopra è detto intorno alle relazioni di Platone con Eraclito e con Socrate, l'autore

socratico della ricerca dell' essenza d'ogni cosa per via del suo concetto universale, dovea necessariamente e ampliare e perfezionare il metodo che conduceva alla definizione, e che Socrate avea appena tracciato. Perciò la generalizzazione, che è il fondamento necessario della *definizione per genus*, e la divisione, o risoluzione dell'idea generale ne' suoi elementi essenziali, che è il fondamento della *definizione per differentiam*, furono ridotte da Platone alla loro forma scientifica, e riassunte in un unico processo, il processo della dialettica. La generalizzazione è come la base della divisione; e lo stabilirla è la cura prima di tutti i dialoghi dialettici di Platone, fra i quali sono a collocare principalmente il Menone e il Teeteto. Nel Menone, dove è fatta ricerca del concetto universale di virtù, Socrate è tutto inteso a persuadere Menone a lasciare le particolarità monche e incomplete, e ad assurgere appunto al concetto universale di virtù. « Se le virtù sono molte e diverse, egli dice, « han tutte però una certa cotale idea, per la quale sono « virtù e in cui affissandosi chi abbia da rispondere a « questa dimanda, sia bene in caso di dimostrare che « cosa è virtù »[1]. Quindi a Menone che colla pretesa di definir la virtù, gli enumerava un certo numero di virtù, rimprovera di dargli il vario in luogo dell'uno: « la gran ventura che mi è toccata, o Menone; cercando « una sola virtù, i' ho trovato uno sciame di virtù in « te riposte »[2]. E più innanzi: « su via studiati....... di

aggiunge: « Ma Socrate non poneva separati e distinti gli universali e le definizioni; altri invece (Platone) ne fecero la separazione e a cotali entità dettero il nome d'idee ». A questi due luoghi può anche aggiungersi Metaph. XII 9, 1086*b*.

[1] Menon. p. Stef. 72 trad. Ferrai.

[2] Menon. Ibid.

« dire in generale della virtù, ciò ch'ella è, e cessa di « ridurre in pezzetti quello ch'è intero..... ma lasciandola « sana e tutta d'un pezzo, dinne che sia la virtù »[1]. I quali luoghi trovano un molto utile riscontro nel Teeteto. Teeteto a Socrate che gli domandava che cosa fosse la scienza avendo risposto: « pare a me essere scienza..... « la geometria e le altre discipline che tu hai poc'anzi « menzionato: e l'arte del calzolaio altresì e le arti degli « altri operai, tutte ed ognuna di esse a me par che non « siano altro che scienza »[2]; come si vede, non soltanto avea dato il vario in luogo dell'uno, ma altresì era caduto in quell'errore che Aristotele riprova come massimo della definizione, il dare ragione d'una cosa per mezzo del nome[3]. Quindi Socrate dice ironicamente a Teeteto: « nobilmente e liberalmente, o caro, richiesto d'una sola « cosa ne dai molte, e il vario in luogo del semplice »[4]; e più innanzi: « la è una risposta ridicola, quando a « chi chiede che cosa sia scienza, altri risponda il nome « d'alcun'arte; perocchè e' risponde ciò di che è scienza, « non essendo stato interrogato di questo »[5]. Quando poi Teeteto comprese che, per definire rettamente la scienza, conveniva riunire le varie scienze sotto un solo concetto, che tutte le abbracciasse, alla maniera stessa che avea fatto delle potenze dei numeri, Socrate lo incoraggia dicendogli: « avanzati di pie' fermo, perocchè ti sei già « tracciata poc'anzi la via egregiamente; e imitando la

1 Menon. p. Stef. 77.

2 Teetet. p. Stef. 146 trad. Buroni.

3 Top. I. 5 p. 102*a* 2 Ὅσοι δ' ὁποσοῦν ὀνόματι τήν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δῆλον ὡς οὐκ ἀποδιδόασιν οὗτοι τὸν τοῦ πράγματος ὁρισμόν, ἐπειδὴ πᾶς ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν.

4 Teetet. p. Stef. 146.

5 Teetet. p. Stef. 147.

« risposta che desti intorno alle potenze, siccome queste « essendo molte comprendesti in una sola specie, così « adoprati di ridurre anche le molte scienze sotto una « sola ragione »[1].

Ma la generalizzazione non basta ancora a chi voglia definire scientificamente le cose. « Conviene, chi si studii « di abbracciare scientificamente un intero, dividere il « genere nelle sue forme individue » dice Asistotele negli Analitici posteriori[2], e la divisione appunto è come il processo che completa e sorregge la generalizzazione. I due processi della generalizzazione e della divisione sono chiaramente enunciati in quel luogo del Fedro platonico, che abbiamo anche citato più sopra: Conviene « ricon- « durre ad una sola idea ciò che è sparso e diverso, « affinchè data la definizione di cadauna cosa, si metta « in aperto di che si tratti.... e poi poterlo dividere « secondo le idee quasi nelle membra di cui consta na- « turalmente »[3]. Nel Filebo il doppio processo si trova esposto con tutta la profondità che appartiene alla maturità dell'età e del talento di chi scriveva: nel Sofista poi e nel Politico è così frequente l'uso della divisione massimamente, che pare vi si debba scorgere il desiderio di Platone di avvezzare gli uditori a quello ch'era allora una novità; tante sono le occasioni indirette ch'egli sceglie per porlo in piena luce, specialmente mettendo in bocca a' suoi interlocutori risposte, che implicano una completa indifferenza su questo punto.

[1] Teetet. p. Stef. 148.

[2] Aristot. Analit. post. II 96*b* 15. Χρὴ δὲ, ὅταν ὅλον τι πραγματεύηταί τις, διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα.

[3] Plat. Fed. p. 265 trad. Ferrai.

Socrate adoperò il processo della divisione, come adoperò quello della generalizzazione? Il Brandiss e l'Heyder credono che la divisione incominci propriamente con Platone, in prova di che fanno osservare che nel Sofista e nel Politico, dove questo processo è più abbondantemente adoperato, Socrate non dirige punto la conversazione. Se non che io osservo col Grote « che non « bisogna di troppo insistere su questa circostanza: i « termini coi quali Senofonte descrive il metodo di So- « crate (διαλέγοντας κατὰ γένη τά πράγματα Mem. IV 5, 12) « sembrano implicare tanto un processo che l'altro; « in effetti, non era possibile tenerli separati con un « disputatore così abbondante come Socrate. Platone « senza dubbio ingrandì e insieme ridusse a sistema il « metodo, e sopratutto fece un grande uso del processo « di divisione, perchè spinse il dialogo in una ricerca « scientifica positiva più lungi di Socrate »[1].

Più della divisione però che in fondo resta sempre dubbio se Socrate abbia veramente adoperato, egli ha adoperato il processo della dimostrazione, il cui punto capitale è sempre la formazione dei concetti. Quando Socrate voleva rendersi conto dell'esattezza d'una definizione, o della necessità di operare in una certa maniera, risaliva al concetto della cosa in discorso, e ne traeva per via di deduzione ciò che faceva al caso dato. Senonfonte ci avverte che quando alcuno in qualche cosa contraddiceva a Socrate senza dire nulla di chiaro e senz'alcuna dimostrazione, questi cercava di fissare il concetto, per esempio del buon cittadino, se tale era la questione, e poi applicando questo concetto alle due persone su cui cadeva la questione stessa, ne deduceva quale delle due poteva essere posta nel numero dei

[1] Grote op. cit. vol. cit. p. 267 in nota.

buoni cittadini: in questa maniera, conclude Senofonte, agli stessi contradditori si faceva chiara la verità[1]. Per convincere Lamprocle suo figliuolo ch'egli era ingrato verso la madre mostrandosi con lei adirato, Socrate gli domandava che cosa fosse l'ingratitudine, e avutane la definizione gli mostrava in appresso che, operando in quel modo, egli era veramente nel numero degl'ingrati[2]. E così egualmente per far discernere a un generale di cavalleria tutti i suoi doveri, cominciava dal definirne l'ufficio[3]; e per mostrare l'esistenza della divinità, poneva come principio che tutto ciò che serve ad uno scopo deve avere una causa intelligente[4].

Non è da credere però che Socrate abbia dato la teoria del metodo dimostrativo, o distinto le diverse maniere di dimostrazione. Ciò che v'ha d'essenziale qui, come osserva lo Zeller[5], è pur sempre questo, che il concetto è il termine di paragone, a cui bisogna ricondurre ogni questione e il criterio con cui si deve risolvere: mentre i procedimenti per giungervi sono più che altro il risultato delle abitudini dialettiche individuali del filosofo.

Per tutto quello che abbiamo detto adunque Socrate, senza avere predecessori a copiare, praticò quello che Aristotele descrive come il doppio processo della dialettica, fare della pluralità l'unità e dell'unità la pluralità[6]. Se non che come fu il primo che si mise per questa

[1] Mem. IV 6. 13 e seg..

[2] Mem. II 2.

[3] Mem. III 3.

[4] Mem. I 4.

[5] Op. cit., tom. 3. p. 123.

[6] Aristot. Topic. VIII 14 p. 164, 6, 2... ἓν ποιεῖν τὰ πλείω... τὸ ἓν πολλὰ...

via, ed anche senza averne una chiara coscienza, dovette naturalmente cadere in alcuni errori, derivanti massimamente dal difetto della sua induzione. L'induzione socratica avea senza dubbio un valore scientifico, poichè moveva dalla revisione del senso volgare: ma nel suo processo non era sempre rigorosa. Come egli non voleva mettere innanzi nulla di suo a persuadere, ma da quello che gli avea concesso il suo interlocutore trarre conseguenze che, per ciò che gli avea concesso, era impossibile al suo interlocutore non approvare, naturalmente poneva a fondamento dell'esame d'un'opinione un'altra opinione, quanto la prima malsicura ed incerta: sicchè una induzione di tal fatta doveva avere molto d'accidentale e di non dimostrato, e tutte le conclusioni e le definizioni che ne derivavano, poggiavano sur una base assai sdrucciolevole[1]. Inoltre per il fatto stesso che non svolgeva il suo pensiero che in una conversazione famigliare, Socrate era costretto a non perdere mai di vista i casi particolari in questione e le esigenze e i bisogni de' suoi interlocutori:

[1] La deficienza del metodo socratico risulta molto chiaramente dalla descrizione che danno Cicerone e Quintiliano dell'induzione di Socrate, la base del suo metodo: « Inductio est oratio quae rebus non dubiis captat assensionem eius, quicum instituta est; quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assentit, probetur.... Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propterea quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed ex eo, quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat quod ille ex eo quod iam concessisset, necessario approbare deberet ». Cic. De invent. 1, 31, 32.

« Illa (sc. inductio) qua plurimum Socrates est usus, hanc habuit viam, cum plura interrogasset, quae fateri adversario necesse esset, novissime id de quo quaerebatur, inferebat cui simile concessisset ». Quint. Orat. V 11.

non erano dunque osservazioni complete e passate al cribro d'una critica severa quelle da cui Socrate traeva i concetti, ma esperienze personali ristrette, opinioni isolate, e in ogni caso non mai tali che i suoi interlocutori non lo potessero seguire. Non neghiamo ch' egli cercasse di correggere tutto ciò che c'era di contingente nei principii ottenuti in questa maniera, confrontando casi opposti e completando e rettificando esperienze differenti l'una per mezzo dell'altra, come risulta dalla definizione del concetto dell'ingiustizia e del concetto del sovrano nei Memorabili [1]; a cui potrebbe aggiungersi la determinazione delle qualità d'una buona armatura che pure troviamo nei Memorabili [2]: ma non si può pure negare che il più delle volte la sua induzione consistesse in una semplice enumerazione di casi e di fatti, *ubi non reperitur,* come direbbe Bacone, *instantia contradictoria.* Ora i casi conosciuti in cui apparisce vera una certa legge, non danno spesso il diritto di concludere universalmente; bisogna *interrogare* la natura, bisogna non contentarsi d'un'osservazione passiva, e vedere se nessun caso opposto a quelli conosciuti si presenti. Per essere in diritto, osserva lo Stuart Mill [3], di concludere che una cosa è vera universalmente perchè non abbiamo visto mai esempi contrari, bisognerebbe che fossimo anche in diritto di credere che se questi esempi contrari esistessero, li conosceremmo; e questa sicurezza, nella maggior parte dei casi, non la possiamo avere che a un debolissimo grado, o non la possiamo avere affatto.

A tutto questo aggiungasi il concetto unilaterale ed esclusivo che Socrate s'era fatto della filosofia, per

[1] Mem. IV 2, 11 e seg.; III 9, 10 e seg.

[2] Mem. IV 10, 9 e seg.

[3] Logique déductive ed inductive vol. I p. 353.

cui questa non deve in alcun modo occuparsi del fatto naturale; e si rammenti che l'induzione trova la sua più completa applicazione nello studio del fatto naturale appunto. Per ultimo si osservi collo Zeller[1] che se Socrate comprendeva e formulava nettamente la necessità di ricondurre ogni cosa al suo concetto, e il principio della conoscenza per concetti era per lui come un postulato, quanto al modo però e alla forma di questa riduzione, e ai procedimenti logici che esige, non li elaborò mai in modo da farne una dottrina, e « non li « troviamo ancora presso di lui che allo stato d'applica- « zione immediata d'un' attitudine personale ».

Comunque sia, noi dobbiamo riconoscere in Socrate il primo autore di quella tendenza all' analisi e alla generalizzazione, che rendeva gli uomini atti a rendersi conto di quanto faceano o dicevano; e il precursore di Platone e di Aristotele, il quale ultimo massimamente col suo sistema comprensivo di logica formale, non solo ebbe un valore straordinario pei procedimenti e le controversie del tempo suo, ma ancora, penetrando a poco a poco negli spiriti di tutti gli uomini colti e perfezionandone le facoltà ragionatrici, contribuì a formare quello che ha di esatto e di eminentemente scientifico il pensiero moderno, sicchè, secondo la sentenza del Grote, « la distanza tra la miglior logica « moderna e quella d'Aristotele è appena tanto grande, « quanto quella che esiste fra Aristotele e quelli che lo « precedettero d'un secolo, Empedocle, Anassagora e i « Pitagorici »[2].

1 Op. cit. tom. 3. p. 112.

2 Grote op. cit. vol. cit. p. 268.

IV.

Risulta da quanto s'è detto nel capitolo precedente che Socrate dev'essere considerato non soltanto come un moralista, ma anche come uno scienziato, o, se pare troppo superba la parola applicata a Socrate, come un ricercatore entusiasta del sapere. Chi se lo rappresenta anzi tutto e sovra tutto come un moralista, non vede che una parte soltanto di questa grande figura, la più attraente, se vogliamo, la più simpatica sicuramente, ma anche la meno profonda e la meno originale. Osserva acutamente lo Zeller che quando Socrate fosse stato, quale in gran parte ce lo presenta Senofonte, un semplice predicatore di morale, non si capirebbe l'immensa efficacia ch'egli ha esercitato non soltanto sugli spiriti senza originalità e intelligenza filosofica, ma sugli uomini più illustri e più versati nelle scienze del tempo suo: non si capirebbe sovra tutto come Platone si fosse indotto nei dialoghi ad attribuire a lui le più ardue ricerche filosofiche, e da Platone stesso e da Aristotele e da tutta la filosofia posteriore fino agli Stoici e ai Neoplatonici sia stato considerato come il fondatore d'una filosofia nuova, e l'iniziatore di quel moto fecondo d'idee, a cui ciascuno confessa di metter capo[1].

C'è anzi in Socrate stesso qualche cosa da cui parrebbe potersi concludere che l'interesse teoretico sta in lui al di sopra dell'interesse pratico, che l'azione anzichè essere il fine del sapere, non ha essa stessa valore che in quanto deriva dal sapere, e che perciò il motivo fondamentale della sua attività è l'interesse della scienza.

[1] Zeller op. cit. tom. 3. p. 99.

Le conversazioni ch'egli tiene col pittore Parrasio, collo scultore Clitone, coll'armaiuolo Pistia[1], e in cui cerca di far scoprire a ciascuno dei tre il concetto dell'arte sua, non hanno evidentemente uno scopo morale, ma uno scopo teoretico, fare che ognuno acquisti un giusto concetto della propria attività e se ne renda conto; quando non si voglia ammettere con Senofonte che lo scopo morale c'era pur sempre, poichè Socrate si rendeva *utile* con queste conversazioni agli artisti medesimi. Nessuno scopo morale però si vorrà vedere sicuramente nello strano dialogo ch'egli ha colla cortigiana Teodota[2], nel quale cerca di condurla a formulare nettamente l'idea e il metodo del suo mestiere. Quivi è indubitatamente il sapere per il sapere che si cerca, quando non si voglia sostenere il paradosso che, insegnandole l'arte di meglio sedurre gli uomini, la metteva in grado di fare maggiori guadagni e perciò le procurava pur sempre del bene.

Il ricercatore del sapere si deve adunque in Socrate collocare accanto al moralista, non già subordinare al moralista. Chi considerasse la scienza dal punto di vista della morale e a questa la subordinasse, chi non vedesse in essa che un mezzo per raggiungere un fine ulteriore, chi non si sentisse ad essa attratto da un'inclinazione naturale irresistibile, non potrebbe avere per essa l'entusiasmo che avea Socrate, non potrebbe sovra tutto coll'energia costante ch'egli mostrò ricercarne il metodo e farsene il riformatore. Nella stessa morale Socrate non avrebbe lasciato traccie così profonde, nè avrebbe esercitato un'azione così decisiva e durevole, qualora si fosse preoccupato d'interessi puramente pratici. Il suo merito,

1 Memor. III 10.

2 Memor. III 11.

come moralista, osserva lo Zeller [1], non consiste nell'aver voluto una riforma della vita morale; anche Aristofane e altri ancora la volevano egualmente; consiste piuttosto nell'aver riconosciuto che per ottenerla è necessario fondare le convinzioni morali sulla scienza, che perciò il sapere solo deve determinare e soddisfare i doveri pratici, vale a dire deve non solo essere utile all'azione, ma dirigerla e dominarla. Ora nessuno, continua il grande storico della filosofia greca, « ha accettata mai questa « maniera di vedere senza riconoscere alla scienza un « valore proprio, che sta immediatamente in lei stessa ».

L'idea della scienza è perciò il punto di partenza della filosofia di Socrate [2]; la stessa morale è scienza; la trasformazione e la restaurazione della morale non può ottenersi che dandole per base la scienza. Socrate non può in nessun modo separare la moralità dalla scienza e concepire una virtù senza sapere.

D'altra parte però non sa neanche concepire un sapere senza virtù; e ciò prova che il risveglio scientifico, ch'era incominciato colla Sofistica, egli voleva servisse non già ai fini dell'egoismo e al rilassamento della moralità, come per la Sofistica appunto era avvenuto, ma a porre su basi nuove e incrollabili stabilite dal sapere la moralità stessa.

È in questa maniera che Socrate si può considerare ad un tempo come il riformatore della scienza e della morale. « Il suo grande pensiero fu di trasformare e di « restaurare la vita morale dandole la scienza per base, « e questi due elementi erano così indissolubilmente

[1] Op. cit. tom. 3. p. 101-102.

[2] Cfr. Zeller op. cit. tom. 3. p. 103. Lo Schleiermacher Werke III 2,300 e il Ritter Geschichte der philosophie II 50 sostengono questo stesso.

« legati nel suo spirito che non seppe dare alla scienza « altro oggetto che la vita umana, e inversamente, nella « vita, non vide salute al di fuori della scienza »[1].

Ciò posto facciamo ancora alcune considerazioni specialmente intorno alle relazioni di Socrate coi Sofisti e alla differenza del suo insegnamento dal loro.

Prima di tutto è d'uopo togliere una prevenzione. Spesso l'operosità di Socrate viene limitata alle sue dispute coi Sofisti, e queste dispute ci si rappresentano non scevre affatto d'una certa animosità da parte di Socrate. Nel primo caso c'è deficienza nella concezione del Socrate storico, nel secondo ingiustizia; in tutti e due rimpicciolimento della grande personalità socratica. Imperocchè, se le dispute coi Sofisti e in generale cogli uomini più eminenti d'Atene sono la parte più importante della vita filosofica di Socrate, e per la impopolarità che gli guadagnarono[2], e per l'altezza delle dottrine che vi si svolsero, non per questo ne costituiscono tutta la vita. Socrate, come abbiamo notato più sopra, avea la convinzione di esercitare una vera e propria missione religiosa col suo sistema di conversazione e d'interrogazione; non dovea quindi limitarsi a una classe particolare di persone. D'altra parte il difetto intellettuale che si proponeva di combattere, non era soltanto comune ai Sofisti, ai politici, ai poeti, agli artefici e in generale ai personaggi più eminenti d'Atene, ma era proprio di tutti gli uomini indistintamente; poichè tutti si credeano sapere quello che si riferisce ai doveri, ai fini e alle condizioni della vita umana, e non dubitavano un istante della propria capacità a discorrerne sempre e dovunque. Sicchè la disputa di Socrate doveva essere universale, come era universale

1 Zeller op. cit. tom. 3. p. 107-108.

2 Apol. platon. p. Stef. 21-22.

l'illusione di sapere, senza che l'effetto corrispondesse; e se era più specialmente rivolta a combattere i Sofisti, i politici, i poeti ecc., ciò dipendeva da questo che il sentimento generale della estimazione di sè, e la credenza di sapere era tanto maggiore in loro, in quanto realmente s'innalzavano considerevolmente sulla massa del popolo e per finezza d'ingegno e per abilità a disputare.

La universalità della disputa socratica ci è confermata da quel luogo dell'Apologia, in cui Socrate afferma che risvegliando, persuadendo e rimprocciando *cadauno degli Ateniesi*, non cessava dall'assisterli dappertutto l'intero giorno[1]; e da quell'altro, pure dell'Apologia, che, se i suoi giudici gli proponessero di rimandarlo libero dall'accusa di Anito, a condizione che non passasse la vita nelle sue ricerche e nel filosofare, non accetterebbe a questi patti, e, finchè gli rimanesse il respiro, non si starebbe dal fare esortazioni e dimostrazioni a *chiunque incontrasse* in quel suo solito modo[2]. Il qual ultimo luogo è anche importante, in quanto che mi pare serva mirabilmente a dissipare ogni sospetto che la disputa socratica fosse animata da un sentimento di avversione e di malevolenza. Un uomo che si offre pronto a morire piuttosto che non adempiere quello ch'egli reputa suo dovere, il correggere e esaminare gli altri, per renderli capaci di virtù e risvegliarne le facoltà intellettive, senz'altra ricompensa che l'interna soddisfazione di aver compiuto un'opera buona; com'è possibile che nell'adempimento di questo suo dovere sia animato da altri sentimenti, che non siano di benevolenza e di affetto? Ben è vero che l'esame contraddittorio e l'ironia di Socrate si prestava molto facilmente ad essere scambiata con vera e propria

[1] Apol. plat. p. Stef. 30-31.

[2] Apol. platon. p. Stef. 29.

malevolenza; e bene spesso i suoi nemici gliene faceano rimprovero: ma e l'esame contradditorio e l'ironia dipendeano dal suo desiderio che altri fosse spogliato della persuasione di sapere senza che l'effetto corrispondesse, e dal suo amore alla verità ed alla sua avversione all'errore. Al qual proposito sono notevoli queste parole di Socrate nel Teeteto: « Molti si sentono cotanto inaspriti « contro di me, quando tolgo di mezzo qualche loro « vaneggiamento, che per poco non corrono a dilaniarmi « coi denti; e non pensano costoro che io il faccia per « benevolenza, essendo essi troppo lontani dal credere « che niun dio è malevolo a' mortali, nè io fo mai alcuna « cosa tale per malevolenza, ma perchè di ammettere il « falso e rigettare il vero non mi è lecito per niun verso »[1].

Ed ora in che differiva l'insegnamento di Socrate dall'insegnamento dei Sofisti e degli Eristi?

Si notò nel capo I di questo lavoro come ai tempi di Socrate, e per opera di Socrate massimamente, fosse posto da parte lo studio della natura e incominciato in sua vece lo studio del fatto morale e del fatto sociale. Per questa via si erano messi anche i Sofisti, che, anteriori a Socrate di alcuni anni, si può dire ne sieno stati per questo rispetto i precursori. La varietà e la contraddizione delle risposte date al ploblema della natura da Talete ad Anassagora, lo stabilirsi delle società democratiche in una gran parte della terra greca, e quindi l'andare l'individuo man mano acquistando coscienza de' suoi diritti e della sua dignità, furono motivo che la mente umana si ritraesse da quello che fino allora era stato suo oggetto, e, anzichè fuori della società, dentro la società cercasse d'ora innanzi l'oggetto della sua speculazione. Sicchè la mente umana, passando dallo studio

1 Teetet. p. Stef. 151 trad. Buroni.

del fatto naturale a quello del fatto sociale, non solo mutava di oggetto, ma anche nella natura del suo oggetto; giacchè, mentre il fatto naturale si contrappone all'uomo come qualche cosa di essenzialmente diverso, di essenzialmente estraneo ad esso, il fatto sociale invece, pur contrapponendosi all'uomo come diverso e come fuori di lui, è tale che l'uomo vede in esso riflessa la sua immagine, e se ne sente in tutto o in parte il fattore.

Senonchè con questa disformità tra i due fatti va di pari passo una simiglianza notevole. Così il fatto naturale, come il fatto sociale presentano nella loro superficie e nella loro qualità di fenomeni, diverse faccie: nella natura le continue trasformazioni e i continui svolgimenti danno a credere che ora questo, ora quello sia l'elemento formatore delle cose, ed ora d'una tale sostanza ed ora d'una tal altra: nella società le diversità dei costumi, delle leggi, delle religioni, e spesso non solo le diversità, ma le contraddizioni danno a credere egualmente che nulla vi sia d'assoluto, ma tutto relativo e mutevole. Sicchè chi non vada al fondo delle cose, come si sciupa in ipotesi più o meno probabili nello studio della natura, senza conchiudere nulla; nello studio della società si contenta di considerarla com'è costituita in questo o in quel luogo, non aspira a rifarla, ad intenderla, si avvezza a veder tutto in una maniera relativa, e a tirar tutto ai fini particolari e attuali dell'individuo. Questo accadde ai tempi di Prodico, di Ippia, di Protagora, di Gorgia e per opera loro. Essi furono i primi ad attribuirsi il nome di Sofisti e fondarono la Sofistica, che si può definire la maniera affatto relativa di considerare le cose umane. Sicchè per loro ha valore soltanto quello ch'è parziale, individuale; la verità è ciò che sembra a ciascuno, la morale pure ciò che sembra a ciascuno, la volontà dell'individuo è elevata all'altezza d'una legge

e tutti i grandi principii che regolano l'umana convivenza, non sono che grandi illusioni che non hanno avuto mai alcun'altra esistenza che nel cervello dell'individuo[1].

Tolta alla verità ogni assolutezza e fatto l'uomo misura di tutte le cose[2], naturalmente i Sofisti doveano conformare il loro insegnamento a questa loro dottrina. Quindi datisi all'eloquenza, e professandosi massimamente maestri di eloquenza, ne fecero l'arte di adattare alcuni mezzi ad alcuni fini, senza curare la scelta dei fini, di far apparire la verità errore, e l'errore verità, di guadagnarsi con lo splendore della frase e la pompa dell'espressione la moltitudine, incapace di retti giudizii, e di trascinarla dove meglio loro talentava. Di qui la cura singolare che metteano i Sofisti a non urtare le passioni della moltitudine, ad accarezzarne gli errori e i pregiudizii, a partire in ogni caso dai concetti volgari quasi verità assiomatiche in tutte le loro ἐπιδείξεις. Sicchè i discepoli dei Sofisti, che, fra parentesi, doveano pagare a contanti le lezioni che veniano loro impartite; ad onta che i loro maestri si ripromettessero di renderli prudenti di consiglio nelle faccende domestiche, e a fare e a discorrere potentissimi nelle pubbliche occorrenze[3]; in realtà non apprendeano che una pratica empirica non ridotta nè riducibile a scienza, erano addestrati allo studio di singoli fatti e di singole urgenze, donde cavare il maggior profitto per sè e per la patria, divenivano anche abili oratori ed abili politici; ma d'una abilità che non deriva già dal sapere cosciente, o dalla facoltà di apprezzare coscientemente

1 Vedi in proposito le stupende considerazioni del Bonghi nel proemio all'Eutidemo (Eutidemo e Protagora volgarizzati da R. Bonghi. Milano 1859) di cui ho fatto mio pro.

2 È la sentenza di Protagora ἄνθρωπος πάντων μέτρον

3 Protag. platon. c. IX p. Stef. 318-319.

quanto si fa o si dice, sibbene da un ingegno acuto anche se si vuole, ma disordinato e confuso e per nulla analitico.

L'insegnamento sofistico, come si vede, non ha nulla di comune coll' insegnamento socratico. Anche prescindendo da ciò che non richiedeva altra ricompensa che la benevolenza e l'affetto di quelli, a cui veniva impartito, l'insegnamento socratico si proponeva di spogliare affatto il discepolo dei concetti volgari[1], e coll'esame minuto di sè stesso metterlo in grado di apprezzare le proprie forze intellettive e di dar ordine ed esattezza alle sue cognizioni per la riduzione all'universale e la definizione; l' insegnamento sofistico invece riempiva l'orecchio e la mente del discepolo d'un ammasso di cose poco esatte e mal ordinate, in cui il concetto volgare non si discuteva, ma si accettava con tutto il falso che ha (ed è la massima parte), e il pochissimo vero[2]; lo apparecchiava a dare all'apparenza e all'illusione uguale peso che alla realtà, a curare piuttosto la frase che il contenuto di essa, e finalmente, anzichè corroborarne le facoltà intellettive per mezzo d'un'analisi acuta e minuziosa, le sciupava in un vano armeggio di argomenti di sorpresa. Ancora l'insegnamento socratico e il sofistico differiscono massimamente nella loro forma esteriore. Socrate, adoperando il suo metodo di domanda e risposta, pel quale il suo interlocutore veniva, come a

[1] Cfr. l'Alcibiade maggiore, c. VII p. Stef. 110, dove dicendo Alcibiade d'aver appreso ciò che è giusto ed ingiusto dalla comune degli uomini, Socrate gli osserva che non è mettersi sotto l'autorità d'un grave maestro riportarsi al volgo, giacchè non è buono a insegnare nemmeno come abbiasi a giocare a' dadi e come no.

[2] Cfr. la lunga parlata di Protagora nel Protagora c. XI-XVI p. Stef. 320-328.

dire, sperimentando in sè stesso quel fatto meraviglioso di destarsi come da un sogno, e di convenire seco stesso che quello che Socrate volea dimostrargli era come riposto nelle intime latebre dell'anima sua allo stato d'oscurità, e che già lo sapeva sebbene non ne fosse cosciente; naturalmente esercitava una grande efficacia sul suo interlocutore, giacchè per tal modo la verità non s'insinuava in lui come per sorpresa o per forza, ma naturalmente, senza difficoltà e violenze di sorta, e quindi con tanta maggiore probabilità di rimanervi in futuro.

Invece i Sofisti avversi alle dispute per domanda e risposta [1] e amanti dei lunghi discorsi, in cui poter far pompa impunemente della propria abilità oratoria e delle proprie cognizioni, in gran numero per verità, ma disparate e contraddicentesi, naturalmente anzichè persuadere, sorprendeano i loro uditori, i quali, pur applaudendoli e andandone entusiasti, ritraevano ben pochi vantaggi da quelle parlate, che come aveano soddisfatto l'orecchio, non aveano del pari fecondato la mente ed il cuore. Questa deficienza delle lunghe parlate e ad insegnare e a persuadere è notata nel Protagora da Socrate con finissima ironia: « O Protagora, i' mi son « veramente un uomo smemorato, chè quand'uno mi « parla un po' a lungo, i' dimentico affatto intorno a che « versi il discorso. Come dunque, s'i' fossi d'orecchio « duro e tu m'avessi a parlare, leveresti la voce ben più « che con gli altri; così ora essendoti imbattuto in uno « smemorato, spezza un po' le tue risposte e falle così « più brevi, s'io t'ho da tener dietro » [2].

Ma la Sofistica non dovea arrestarsi a questo punto. La completa mancanza di serietà morale, causa ed effetto

1 Cfr. Protag. platon. c. XXII p. Stef. 334-335.

2 Protag. platon. c. XXII p. Stef. 334 trad. Ferrai.

ad un tempo di quel fare l'uomo misura di tutto; il divagare e discorrere per tutte le cose senza uno scopo determinato, se non forse con quell'unico di apparire abile disputatore; la natura stessa del fatto sociale per cui l'uomo se ne considera in tutto o in parte il fattore, e perciò si crede libero di farlo o disfarlo a capriccio; e non ultima causa la mobilità di propositi e l'incostanza del Greco, fecero sì che dalla Sofistica nascesse l'Eristica, che si può definire la voglia di godere della forza ragionativa senza condizioni e senza limiti. Nei primi Sofisti qualche cosa restava ancora che li tratteneva dallo spingersi fino alle ultime conseguenze delle loro dottrine; negli ultimi Sofisti questo qualche cosa andò sparendo affatto e quello che dovea succedere successe. Il fatto umano non fu più preso a studiare, per farlo servire in qualche maniera ai fini particolari dell'individuo, ma, smessa ogni altra cura, per esercitarvi sopra la propria forza ragionativa ed imbrogliare altrui.

Per cui risulta evidente la differenza della disputa socratica dall'eristica.

Gli Eristi, al pari di Socrate, si proponeano d'insegnare la virtù[1]; ma quale virtù! Mentre Socrate avea di mira il miglioramento effettivo del discepolo, gli Eristi chiamavano virtù l'abilità dialettica[2], che pretendeano insegnare con una folla di esempii e di ragionamenti falsi e contradditorii[3], in guisa da imbrogliare piuttostochè svolgere le facoltà intellettive del discente. Platone nell'Eutidemo ci mette di fronte due catechesi a un giovinetto, la catechesi degli Eristi e la catechesi di Socrate[4].

1 Eutidem. platon. c. II p. Stef. 273.

2 Isocrat. contr. Soph. 20 citato dal Bonghi.

3 Aristot. Soph. El. cap. ult. citato dal Bonghi.

4 Eutidem. platon. c. V-X p. Stef. 275-283.

Nell'una e nell'altra è adoperato il dialogo come mezzo d'insegnamento, ma nell'una l'indole del dialogo è affatto diversa che nell'altra. Gli Eristi formulano le loro domande per modo che sieno ben poco determinate in sè stesse, anzi, secondo l'intenzione di chi interroga, ammettano due risposte in contraddizione fra loro; Socrate invece non vuole che una sola risposta, e questa ben chiara e determinata; per la qual cosa formula ben chiara e determinata anche la domanda. Che se gli sembri la domanda sia troppo generale, e non corra subito alla mente il concetto che vuole far intendere, la sminuzza in domande particolari tutte implicanti lo stesso concetto, per modo che finalmente gli venga data quella risposta che vuole e non altre. Per tal maniera, mentre per le domande a doppia risposta il discepolo degli Eristi si avvezza a non dare alcuna importanza alla verità, giacchè, qualunque risposta egli dia, viene redarguito [1]; e più spesso, vedendo man mano risolversi in nulla tutte le nozioni che possiede, e per opera di quello stesso che prima gliele avea apprese, si smarrisce d'animo e si sconforta [2]; il discepolo di Socrate invece, acquistando nozioni chiare e determinate di ciò che deve apprendere, ed è incoraggiato nella ricerca ed è messo in grado di proseguirla da sè. Di che ci offre uno splendido esempio il giovinetto Clinia dell'Eutidemo, il quale, avviato da Socrate alla ricerca di quella scienza che forma la felicità dell'uomo, mentre

1 Eutidem. platon. c. V p. Stef. 275, dove Dionisodoro dice a Socrate che, qualunque risposta dia Clinia alla dimanda « se apprendano i sapienti o gl'ignoranti » verrà redarguito.

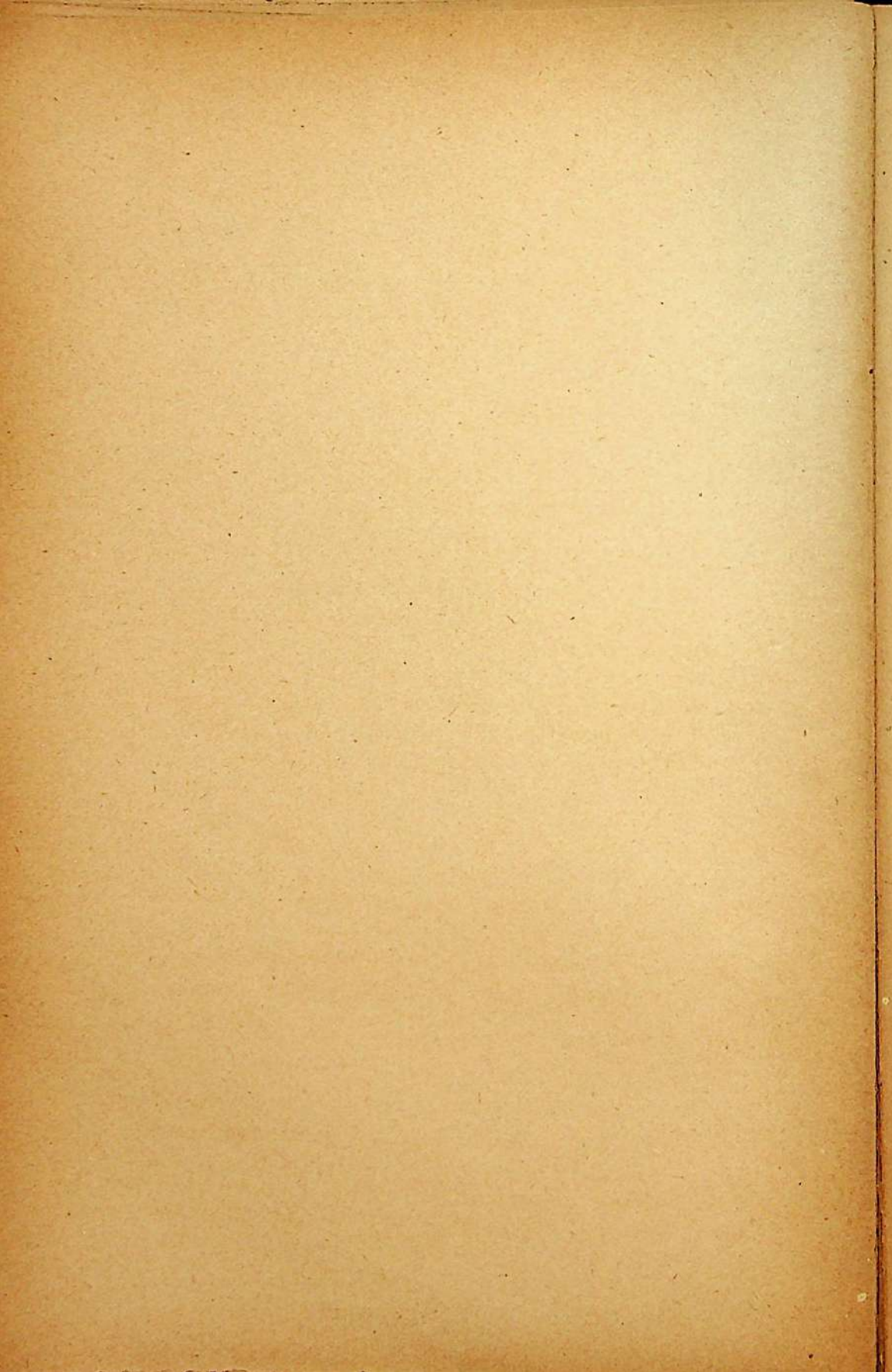
2 Cfr. Eutidem. platon. c. VII p. Stef. 277, dove il giovinetto Clinia assalito ad un tempo dai due Eristi Eutidemo e Dionisidoro sta per smarrirsi d'animo, se Socrate non lo sovviene.

dapprima non aveva nozione di ciò che si ricercasse, a poco a poco, seguendo le interrogazioni di Socrate, è giunto a intendere per módo le condizioni della scienza richiesta, che da sè medesimo, togliendo la parola a Socrate, spiega come non possa l'arte militare formare la felicità dell'uomo, e perchè non lo possa; mostrando per tal modo col fatto come Socrate col suo metodo gli abbia mirabilmente fecondato la mente[1]. Ma v'ha ancora di più. L'arte degli Eristi, come quella che consiste in alcuni giochi di parole, in sofismi puerili il più delle volte, in artificii tutt'affatto esteriori e che balzano immediatamente agli occhi, molto facilmente viene rubata dagli ascoltatori; sicchè venga poi rivolta contro i suoi medesimi autori, e non produca altro effetto che di distruggere sè stessa. Il Ctesippo dell' Eutidemo ne offre una prova. Il giovane audace, abile disputatore, ma senza serietà di proposito, s'appropria l'arte d' Eutidemo e Dionisodoro, e se ne serve a confutarli e a canzonarli ad un tempo[2]; sicchè Socrate, in sul finire del dialogo osserva agli Eristi con felicissima ironia, che non solo cuciscono la bocca alla gente, ma colle loro mani stesse anche la loro, e che, gran cosa invero! La loro abilità è di tal fatta e l'hanno ritrovata con tanta arte, che in molto poco tempo chi si sia la potrebbe imparare[3].

[1] Eutidem. platon. c. XVII p. Stef. 290.
[2] Eutidem. platon. c. XXV-XXVI p. Stef. 299-300.
[3] Eutidem. platon. c. XXIX p. Stef. 303.

DEL DETERMINISMO

DI

JOHN STUART MILL

I.

Fu notato molto giustamente[1] che nella lotta che in riguardo alla morale si combatte da tempo fra le due scuole intuitiva e induttiva o, ciò che è lo stesso, aprioristica e sperimentale, lo Stuart Mill ha portato uno spirito di conciliazione così spiccato che per lui s'è andato restringendo il campo della lotta e il contrasto s'è fatto meno stridente. Utilitarista appassionato e seguace convinto della scuola del Bentham, ha però evitato tutte le asprezze del maestro, che urtavano di più le suscettività della scuola contraria: si direbbe che lo spaventino le conseguenze che logicamente derivano dalla sua dottrina e dinanzi alle quali non s'era punto arretrato il Bentham, e perciò tenti o di attenuarle e presentarle sotto un aspetto vorrei dire più conciliante e più mite, o di rifiutarle addirittura, poco curandosi che si possa dire di lui che non è conseguente a sè stesso.

Spesso assume il linguaggio e i criterii della scuola contraria, e se non si sapesse che è lui, che è Stuart Mill,

[1] Guyau, La morale anglaise contemporaine, specialmente a pagine 82-84, 88-89, 98-99, 102-103, 112.

che è un seguace del Bentham, si direbbe quasi un Kantiano[1]: sebbene quel linguaggio e quei criterii egli si creda, quanto altri, in diritto di adoperare, perocchè, secondo lui, non ripugnano alla sua dottrina. Talora rimprovera la sua stessa scuola d'intendere le dottrine che professa in una maniera erronea che giustifica le accuse che le vengono dagli avversarii[2], e non teme di dichiarare apertamente che questi hanno non di rado un sentimento pratico molto più prossimo alla verità, e perfino un sentimento più vivo dell'educazione e della cultura personale[3]. Il Bentham stesso non può sottrarsi qua e là alle critiche del suo poco fedele discepolo, come per esempio quando è rimproverato d'aver riposto il criterio della morale unicamente nella quantità dei piaceri, e d'aver trascurato affatto il criterio della qualità. « In generale, dice il Mill, gli scrittori utilitarii, hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo sovratutto in ciò che sono più durevoli, più sicuri ecc. dei primi; vale a dire piuttosto nei loro vantaggi particolari che nella loro natura intrinseca... Gli utilitarii però avrebbero potuto collocarsi sovra un terreno più elevato, e con altrettanta sicurezza... Sarebbe

[1] Vedi per esempio quanto dice il nostro autore nella sua opera l'Utilitarismo (p. 60 della trad. francese del Le Monnier) in riguardo al sentimento del dovere « Se deve esservi qualche sentimento innato, non vedo la ragione per cui questo non sarebbe il nostro sentimento simpatico. Se v'ha un principio di morale che sia istintivamente obbligatorio, dev'essere quello che detta questo sentimento. Se è così, questa obbligazione intuitiva coincide col principio utilitario e non deve esservi questione fra loro ».

[2] Logique déductive et inductive, traduite par Louis Peisse, tome second, p. 418-419.

[3] Logique ecc. tome second, p. 425-426.

assurdo che mentre nel valutare le altre cose si tien conto della qualità così come della quantità, non si consideri che la quantità allorquando si tratta di valutare i piaceri »[1].

In poche parole e per venire a qualche cosa di concreto, lo Stuart Mill ha rotto per così dire il cerchio di ferro in cui la morale induttiva s'era volontariamente rinchiusa, e che le impediva di farsi abbastanza popolare, e l'ha allargata accostandola più e più alla morale intuitiva per modo che la distanza pur sempre grande che ancora le separa, non sia però così grande come potrebbe sembrare a chi s'arresti a considerarne i principii. Mentre il Bentham, preso per guida il principio d'utilità, si propone di seguirlo dovunque esso lo conduca e di non badare ad alcun pregiudizio che tenti distoglierlo dalla sua via[2], per modo che viene a sopprimere a poco a poco la virtù, l'obbligazione, il dovere, e riduce tutta la moralità a un calcolo d'interessi, essendo nient'altro che un calcolo d'interessi lo stesso disinteresse da lui tanto strombazzato; lo Stuart Mill invece vuole rinsanguare l'utilitarismo con un gran numero d'elementi stoici e cristiani, come dice egli stesso[3]. Quindi non soltanto fa uscire dall'egoismo l'altruismo o dall'interesse il disinteresse, come aveva fatto il Bentham, ma vuole che questo disinteresse non sia una finzione priva di valore reale, come pel Bentham, una cosa tutta esteriore; ma una cosa interiore e subbiettiva e d'un effettivo valore[4]; e

[1] Utilitaris. cap. II, p. 15-16, trad. francese del Le Monnier.

[2] Deontologie II, pref. p. 3 (trad. francese). « J'ai adopté pour guide le principe de l'utilité; je le suivrai partout où il me conduira. Point de préjugés qui m'obligent a quitter ma voie ».

[3] Utilitaris. cap. II, p. 15 della trad. citata.

[4] « Presso Bentham, l'unione degli interessi che produceva l'apparenza del disinteresse era tutta esteriore ed estranea all'essere: io

parla di virtù, di coscienza morale, di merito morale, di dignità morale, di dovere, precisamente come fosse un moralista della scuola contraria.

Fino allora gli utilitaristi aveano inteso unicamente dalla bocca dei loro avversarii queste parole; si direbbe che lo Stuart Mill invidii loro questo privilegio, e voglia pronunciarle a sua volta. È bensì vero che queste parole assumono per lui un significato e un valore ben differente dall' ordinario; ad esempio la coscienza morale è spiegata come il risultato dell' associazione nell' umano pensiero della felicità individuale e della felicità generale, sicchè è in fondo una facoltà acquisita che trae sua origine dall' egoismo: tuttavia l' averle introdotte nel suo sistema, pur alterate, prova l' intima convinzione dello Stuart Mill che dei concetti, o meglio delle cose corrispondenti a quelle parole, non si può assolutamente fare a meno. E perciò insiste a far capire che, sebbene utilitarista, non per questo egli vuole distruggere in morale ciò che forma come il caposaldo della vita sociale, e si sdegna e protesta energicamente quando non viene inteso a dovere o non lo si vuole intendere a dovere. « Gli avversarii dell' utilitarismo, egli dice, hanno raramente la giustizia di riconoscere che la felicità che è il principio di morale conduttore della vita umana,

voleva il mio piacere, e si trovava, per un concorso di circostanze quasi indipendenti dalla mia volontà, che questo piacere era nel medesimo tempo il piacere degli altri... Stuart Mill, in morale come in psicologia, va dal di fuori al di dentro; egli associa i piaceri nel seno stesso dell' anima; egli non ammette solamente delle azioni aventi per risultato la felicità sociale, ma delle *intenzioni* aventi per fine questa felicità e terminanti anche col tenerle dietro indipendentemente dalla felicità personale « come per istinto » (Guyau, La Morale anglaise contemp. p. 82-83).

non è solamente la felicità d'un solo agente, ma quella di tutti. Fra la sua propria felicità e quella degli altri, l'utilitarismo consiglia all'individuo d'essere tanto strettamente imparziale quanto uno spettatore disinteressato. Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth noi troviamo lo spirito completo della morale dell'utilità. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi, amare il suo prossimo come se stesso, ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria »[1].

Non cercheremo con qual diritto lo Stuart Mill, utilitarista, abbia parlato di perfezione ideale, di coscienza morale, di virtù, di merito morale, di dovere ecc., e neppure se le spiegazioni che ne ha date siano sempre conformi al principio utilitario da cui è partito: noi vogliamo soltanto insistere sul fatto, già accennato qua e là, che lo Stuart Mill nella sua morale s'è andato mano mano accostando alla scuola stessa che intendeva combattere, sia per spirito nobilissimo di conciliazione, o sia anche perchè in fondo era forse meno utilitarista di quanto si credeva egli stesso[2]. L'utilitarismo per lui ha subìto un cambiamento non soltanto nella forma, ma anche nella sostanza, e s'è spinto tanto innanzi quanto si poteva desiderare che si spingesse senza vederlo confondersi colla dottrina avversa.

Ma ogni sistema di morale ha per suo fondamento e presupposto inevitabile una questione di psicologia, la questione della libertà o della determinazione necessaria delle nostre azioni.

1 Utilitaris. Cap. II, p. 33.

2 Non è questa un'affermazione priva di fondamento e azzardata; nelle Memorie dello Stuart Mill si legge una pagina donde risulta che in pratica almeno egli non era utilitarista (Stuart Mill, Memoires ch. V. trad. Cazelles).

La morale intuitiva ha fondato il suo sistema sull' ipotesi della libertà delle nostre azioni; l'induttiva invece sulla negazione della libertà; e in questo l'una e l'altra scuola si mostrarono conseguenti a loro stesse. Lo Stuart Mill come ha fondamentalmente mutato il concetto e l'indirizzo della morale induttiva, e l'ha più e più accostata alla intuitiva per modo che in fondo ha lasciato all' uomo, se non una moralità completa, una semi-moralità senza dubbio; così anche per quanto riguarda la questione della libertà o necessità delle nostre azioni, ha introdotto tante e così essenziali modificazioni nella dottrina della sua scuola, e s'è andato accostando per modo alle vedute de'suoi avversarii, che non sapresti dire a rigore s'egli sia un sostenitore del determinismo o non piuttosto della libertà. Per verità si professa esplicitamente determinista, ma il suo è un determinismo che non è determinismo, è un determinismo che non impedisce all'uomo di modificare e perfino di formare il suo carattere quando lo voglia, di sottrarsi all'azione di certe circostanze e di mettersi sotto l'azione di certe altre, di sentirsi non già lo schiavo, ma il padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni, di sentire che, se anche cedesse a queste abitudini e a queste tentazioni, egli sa che potrebbe loro resistere, che, s'egli desiderasse respingerle affatto, non gli sarebbe per questo necessario desiderio più energico ch'egli non si senta capace di provare; è insomma un determinismo che non esclude la libertà morale e non toglie che se ne abbia coscienza [1].

Lo Stuart Mill impertanto anche in questa parte occupa come una posizione intermedia; e lo direi quasi l'anello di congiunzione tra la sua scuola e la scuola

[1] Vedi per tutto questo Logique ecc. vol. 2. p. 423-425.

contraria. Giammai uno spirito più nobile e più cavalleresco e con più onesti intendimenti è sceso in lotta coi suoi avversarii; giammai furono riconosciuti con altrettanta lealtà i proprii torti e le benemerenze degli avversarii e giammai il desiderio della conciliazione condusse a modificazioni così importanti e radicali della propria dottrina. Ma quando si parte da certi principii si ha il diritto di arrivare a certe conseguenze? voglio dire, nel caso nostro, quando si parte dal determinismo si ha il dritto di arrivare a stabilire, se non una libertà completa, una semi-libertà? Spingere fino a questo punto lo spirito di conciliazione non mi pare conveniente, sovratutto ad un filosofo: quando si ha il coraggio delle premesse si deve avere anche il coraggio delle conseguenze; e per parte nostra, pur apprezzando gli altissimi intendimenti del Mill, non possiamo non riconoscerlo in contraddizione con sè stesso.

Noi ci siamo proposti di studiare il determinismo del Mill: cominceremo dal farne un'esposizione per quanto ci è possibile esatta ed imparziale, riservandoci qua e là quelle considerazioni e osservazioni critiche che ci parranno più opportune.

II.

La volontà è un potere autonomo e indipendente che trova in se stesso il principio delle proprie volizioni, e che può in ogni caso determinarsi da se stesso, senza la coazione di motivi che non sono lui e che non sono posti da lui? oppure anche la volontà rientra nel dominio della causalità universale, e ben lungi dall'esser

causa diretta ed efficiente delle proprie volizioni, non ne è che causa indiretta, dipendente dai motivi e determinata dai motivi?

Lo Stuart Mill non dubita di rispondere che anche il fatto della volizione appartiene alla categoria di tutti gli altri fatti del mondo fisico che sono determinati da una causa: non può esistere in natura l'anomalia d'un cominciamento assoluto, d'un principio d'azione che non abbia altra causa che se stesso; non si può ammettere questo strappo alla legge di causalità che abbraccia tutti quanti i fenomeni dell'universo. La volontà è causa delle nostre azioni in quella maniera stessa che il freddo è causa del ghiaccio e la scintilla dell'esplosione della polvere [1]; vale a dire è causa fisica, fenomenica, è un semplice antecedente che determina un conseguente, e che è esso stesso determinato da un altro antecedente. La teoria del libero arbitrio adunque, o del libero e spontaneo determinarsi della nostra volontà, non si può affatto sostenere.

È non è a dire, osserva il Mill, come fa l'Hamilton, che come è inconcepibile un cominciamento assoluto nell'ipotesi del libero arbitrio, così è inconcepibile una regressione infinita, una catena di causazione che mette capo nell'eternità, o in altre parole un non-cominciamento assoluto sul quale in ultimo riposa il sistema del determinismo; e che per conseguenza se non è concepibile la teoria del libero arbitrio, non è concepibile neppure quella del determinismo. Perocchè, anche ammettendo che le due teorie sieno del pari inconcepibili, egli è certo però che quando si tratta di fatti che non siano volizioni, noi non scegliamo l'ipotesi che l'avvenimento ha avuto luogo senza causa, ma accettiamo

[1] Logique vol. I, p. 393.

invece l'altra, quella d'una regressione continua, se risalente all' infinito o no, non importa. Ora perchè scegliamo noi sempre questo lato dell'alternativa per ispiegare le cose che sono del dominio della nostra esperienza, e solo facciamo eccezione quando si tratta delle nostre volizioni? Perchè non dubitiamo di ammettere in tutti i casi, eccettuato quello solo della volontà, che le cose dipendono da cause che le determinano, sebbene questa credenza sia, nell'opinione dell' Hamilton, altrettanto inconcepibile quanto quell'altra secondo la quale esse avrebbero luogo senza causa? Qual è la ragione di questo fatto? La ragione è che l'ipotesi della causazione, sebbene secondo l'Hamilton inconcepibile, ha il vantaggio d'avere in suo favore l'esperienza, che quotidianamente dimostra il fatto d'una successione invariabile fra ogni avvenimento e una certa combinazione particolare d'antecedenti, per modo che sempre e dovunque, quando questa combinazione d'antecedenti esiste, l'avvenimento non manca d'aver luogo.

L' esperienza adunque decide la nostra scelta fra i due inconcepibili, e ci fa vedere che in tutti i casi, eccettuato quello solo della volizione, le cose sono connesse fra loro nel rapporto di effetto a causa. Perchè anche alla volizione non si potrà applicare la medesima regola di giudizio, perchè anche della volizione non diremo che è determinata da una causa? Ecco ciò che sostengono i deterministi. Essi affermano come una verità d'esperienza che le volizioni seguono certi antecedenti morali determinati, quali sono i desiderii, le avversioni, le abitudini, le disposizioni combinate colle circostanze esterne atte a mettere in gioco questi moventi interni, colla medesima uniformità e colla medesima certezza con cui gli effetti fisici seguono le lor cause fisiche. Essi rigettano egualmente dappertutto l' ipotesi della

spontaneità e non vedono dappertutto che dei casi di causalità [1].

Si suol dire, continua il Mill, che il sistema della necessità o del determinismo è la stessa cosa che il materialismo; ma in realtà non si danno due sistemi più distinti fra loro per confessione stessa di chi li combatte tutti e due, per esempio del Reid, il quale afferma esplicitamente che « la necessità ben lungi d'essere una conclusione diretta del materialismo, non ne riceve il minimo soccorso ». È vero bensì che sempre, o almeno in generale, i materialisti sono sostenitori della necessità, e parecchi dei sostenitori della necessità sono materialisti; ma è vero anche che tutti i teologi della Riforma, a incominciare da Lutero, e tutta la serie dei teologi calvinisti provano che i più sinceri spiritualisti possono logicamente difendere il sistema della pretesa necessità.

D'altra parte Leibnitz, filosofo spiritualista se altri mai, era d'opinione che le volizioni non avessero la loro causa in se stesse, ma in certi antecedenti spirituali, come a dire desiderii, associazioni d'idee ecc., di maniera che quando gli antecedenti sono i medesimi, le volizioni sono le medesime. Di qui risulta che la confusione del sistema della necessità col materialismo è un errore sia nel rispetto storico che nel rispetto psicologico [2].

Del resto, continua sempre il Mill, l'avversione che trova in generale il sistema del determinismo deriva in gran parte dal non essere inteso a dovere, e dal servirci per indicarlo d'una parola, la parola *necessità*, a cui nel linguaggio ordinario si suole attribuire un significato diverso da quello che scientificamente le si dovrebbe

[1] La Philosophie de Hamilton par John Stuart Mill, trad. Cazelles, p. 543-549.

[2] Philosophie de Hamilton p. 539-540.

attribuire. Il non intendere a dovere questo sistema è causa d'una quantità d'accuse immeritate che gli si scagliano contro, ed è causa anche che i suoi avversarii abbiano buon gioco a combatterlo, poichè sembra che questi abbiano in confronto de' suoi sostenitori un sentimento pratico molto più prossimo alla verità, e un sentimento ben più profondo dell' educazione e della cultura personale[1].

Il rapporto di causa ad effetto è semplicemente un rapporto di antecedenza e di sequenza: certi fatti succedono e succederanno sempre, è da credere, a certi altri fatti; l'antecedente invariabile è chiamato Causa; il conseguente invariabile Effetto, e consiste in questo la universalità della legge di causazione che ciascun conseguente è legato in questa maniera a un antecedente o a un gruppo d'antecedenti[2]. Ma l'invariabilità di sequenza non basta ancora a costituire la Causa; se bastasse, la notte sarebbe causa del giorno e il giorno della notte, essendo invariabilmente connessi l'uno all'altro. Perchè si abbia la causa, la sequenza dev'essere nello stesso tempo che invariabile, incondizionale; vale a dire, non basta, perchè si abbia la causa, che un conseguente tenga dietro invariabilmente a un antecedente, ma si richiede che non ci sia nessun'altra condizione che l' antecedente, che determini il conseguente. Invariabilità e incondizionalità di sequenza costituiscono adunque la causa, che può essere per ciò definita: « l'antecedente o la riunione d'antecedenti di cui il fenomeno è invariabilmente e incondizionalmente il conseguente »[3].

Ma questa invariabilità e incondizionalità di sequenza

1 Logique ecc. vol. 2. p. 425-426.

2 Logique ecc. vol. 1. p. 370.

3 Logique ecc. vol. 1 p. 379-381.

non implica per nulla la necessità nel senso metafisico in cui è intesa questa parola dalla scuola intuitiva, vale a dire nel senso d'un legame misterioso fra antecedente e conseguente, d'un costringimento misterioso che l'antecedente eserciti sul conseguente per modo che fra i due, anzichè una semplice uniformità di successione, vi sia una irresistibilità di successione [1]: questo genere di necessità non è dato dall'esperienza e trascende l'esperienza. Niente prova che se in passato vi fu tra due fatti una successione invariabile, certa, incondizionale, la cosa deva essere così anche in avvenire: perchè lo fosse, dovrebbe il fatto antecedente avere il potere di produrre, di *efficere*, per dirlo alla latina, il fatto conseguente; intorno al che noi non sappiamo niente: questo potere efficiente non ci si rivela nelle cose: l'esperienza non ci rivela che cause fenomeniche o fisiche, non cause prime od efficienti od ontologiche di checchessia [2]. Nel rapporto di causa ad effetto adunque non v'ha necessità nel senso in cui comunemente s'intende questa parola; solo nel caso che alla parola necessità si attribuisca il significato d'incondizionalità, ed è quello che veramente le spetterebbe, acconsentiremo ad ammettere che tra causa ed effetto intercede un rapporto necessario [3].

Ciò posto ognuno capisce subito in che senso si deva intendere il determinismo, in che senso si deva dire che la volontà è determinata dai motivi. Le nostre volizioni sono causate in quella maniera stessa in cui sono causate tutte le cose dell'universo; vale a dire, fra la volizione (conseguente) e il motivo (antecedente) non esiste quel rapporto di coazione, di costringimento misterioso che

[1] Logique ecc. vol. 2. p. 420.

[2] Logique ecc. vol 1. p. 369.

[3] Logique ecc. vol. 1. p. 380.

è generalmente compreso nella parola necessità, e per cui l' antecedente sforza ad essere il conseguente in una maniera irresistibile; fra la volizione e il motivo non esiste che un legame di successione uniforme, non altro. Noi sappiamo che, pure determinati dai motivi, non siamo però sforzati, come per un incanto, ad obbedire a un motivo particolare, e sentiamo che se lo desiderassimo, abbiamo il potere di resistere al motivo: « pensare altrimenti, aggiunge lo Stuart Mill, sarebbe umiliante pel nostro orgoglio e contrario al nostro desiderio della perfezione »[1].

Ben compresa adunque la dottrina della Necessità filosofica si riduce a questo: « che essendo dati i motivi presenti allo spirito, essendo dati parimente il carattere e la disposizione attuale d'un individuo, si può dedurne infallibilmente la maniera in cui egli agirà; e che se noi conoscessimo a fondo la persona e nel medesimo tempo tutte le influenze alle quali essa è sottoposta, potremmo prevedere la sua condotta con tanta certezza con quanta prevediamo un avvenimento fisico.... Che se alle volte si è incerti intorno al modo in cui uno agirà in avvenire, ciò deriva dal non essere affatto sicuri di conoscere tanto completamente quanto converrebbe le circostanze e il carattere di quella persona, non già dall' idea che, anche sapendo ciò, si potrebbe essere ancora incerti della sua maniera d'agire. E questa piena sicurezza non è per niente incompatibile con ciò che noi appelliamo il sentimento della nostra libertà. Quand' anche le persone da cui noi siamo particolarmente conosciuti siano perfettamente sicure della maniera in cui agiremo in un caso determinato, noi non ci sentiamo meno liberi per questo. Al contrario, spesso un dubbio sollevato sulla

[1] Logique ecc. vol. 2. p. 420.

nostra condotta futura è per noi la prova che non si conosce il nostro carattere, e qualche volta anche lo prendiamo per un'ingiuria. I metafisici religiosi che hanno affermato la libertà della volontà, hanno sempre sostenuto ch'essa non era per niente inconciliabile con la prescienza divina; essa non lo è dunque con nessun'altra prescienza. Noi vogliamo essere liberi, benchè altre persone possano essere perfettamente certe dell'uso che noi faremo della nostra libertà. Per conseguenza non è questa dottrina (che le nostre volizioni e le nostre azioni sono le conseguenze invariabili di stati antecedenti del nostro spirito) che si può accusare d'essere smentita e respinta, come degradante, dalla coscienza »[1].

La parola necessità applicata alla volontà « significa solamente che la causa data sarà seguita dall'effetto senza pregiudizio di tutte le possibilità di neutralizzazione da parte di altre cause »[2]. Il motivo da cui dipende l'azione non è d'un impero tanto assoluto da non lasciar luogo al potere di qualche altro motivo; le cause delle azioni non sono irresistibili. Quando noi diciamo che uno a cui sia sottratta l'aria o l'alimento morirà di necessità, intendiamo dire che morirà indubbiamente checchè si possa fare per impedirlo: quando diciamo che uno che sia stato avvelenato morirà, non intendiamo dire che è necessario che muoia, perocchè un antidoto somministrato a tempo o l'azione d'una pompa stomacale può qualche volta prevenire la morte. Le azioni umane rientrano nei casi di quest'ultima specie. Di qui l'improprietà di chiamare necessario il rapporto che esiste fra il motivo e l'azione: questa parola necessità essendo adoperata nei casi ordinarii in senso tutt'affatto diverso da quello che

[1] Logique ecc. vol. 2. p. 419-420.

[2] Logique ecc. vol. 2. p. 422.

le si deve annettere quando si applichi alle azioni umane, ne segue che per effetto di associazione, anche applicata ad esse, le si annetta il significato ordinario, primitivo e famigliare, e perciò, sebbene la dottrina della Necessità, quale l'intendiamo noi, sia ben lontana dal fatalismo, in realtà appaia infetta di fatalismo[1].

Il fatalista crede non soltanto che tutto ciò che avverrà sarà il risultato infallibile delle cause che lo producono (ciò che costituisce la vera e ben intesa dottrina *necessitaria*), ma di più che è inutile affatto resistervi, e che la cosa avverrà checchè si possa fare per impedirla. Ora niente di più contrario alla vera dottrina necessitaria: le nostre azioni sono bensì 'la conseguenza del nostro carattere, e il nostro carattere è la conseguenza della nostra organizzazione, della nostra educazione e di tutte le circostanze della nostra esistenza, ma ciò non vuol dire che il nostro carattere non possa fino a un certo punto venir modificato da noi. Secondo l'Ovven e i suoi discepoli il carattere dell'uomo è formato *per* lui e non *da* lui; e per conseguenza è inutile che l'uomo si lamenti che il suo carattere non sia stato fatto differente da quello che è, non avendo egli il potere di modificarlo. Ma sebbene « il carattere dell'uomo sia stato in ultima analisi formato *per* lui, ciò non impedisce ch'esso non sia pure in parte formato *da* lui, come agente intermediario. Il suo carattere è formato dalle circostanze della sua esistenza (compresavi la sua organizzazione particolare), ma una di queste circostanze, e non la meno importante, è pure il suo desiderio di foggiarlo in tale o tale maniera. Noi non possiamo senza dubbio direttamente voler essere differenti da ciò che siamo. Ma neppure quelli che si suppone abbiano

1 Logique ecc. vol. 2. p. 422-423.

formato il nostro carattere hanno direttamente voluto che noi divenissimo ciò che siamo. La loro volontà non avea potere diretto che sulle loro proprie azioni. Essi ci hanno fatto tali volendo, non il fine, ma i mezzi; e noi possiamo, quando le nostre abitudini non sono troppo inveterate, volendo egualmente i mezzi, cangiare noi stessi. Se essi hanno potuto collocarci sotto l'azione di certe circostanze, noi possiamo parimente collocare noi stessi sotto l'azione di altre circostanze. Noi siamo esattamente tanto capaci di formare il nostro proprio carattere, *se lo vogliamo*, quanto gli altri di formarlo per noi »[1].

Ma questa *volontà* di formare o di modificare il nostro carattere donde deriva? è forse il risultato dei nostri proprii sforzi, o non piuttosto il risultato di circostanze che noi non possiamo impedire? Evidentemente il risultato di circostanze che noi non possiamo impedire; e precisamente la volontà è determinata dal desiderio il quale è formato *per* noi e non *da* noi, il quale insomma è fatale[2], e deriva non dalla nostra organizzazione e neppure dalla nostra educazione sola, ma dalla nostra esperienza delle conseguenze moleste del

[1] Logique ecc. vol. 2. p. 423-424.

[2] Logique ecc. vol. 2. p. 424. Cfr. anche Utilitaris. cap. IV, p. 79-81. « La volonté est entièrement produite par le desir, si l'on fait signifier à ce mot la haine de la souffrance et l'attraction du plaisir ». Il desiderio fatale è dunque la pianta madre; però la volontà può talora distaccarsene, e passare sotto l'impero dell'abitudine: ciò avviene quando un antico desiderio fortificato dall'abitudine, s'oppone a nuovi desiderii più violenti in apparenza. « La volonté est fille du desir; elle ne se soustrait à la puissance de son pére que pour passer sous celle de l'habitude ». Cfr. anche Guyau. Morale anglaise contemporaine p. 76-77 in nota.

carattere che si aveva precedentemente, o da qualche sentimento d'ammirazione o da qualche aspirazione improvvisa [1]. Ciò posto ognuno capisce la differenza che c'è fra pensare che noi non abbiamo alcun potere di modificare il nostro carattere e pensare che noi non useremo di questo potere, se non ne abbiamo il desiderio. In generale « importa molto che questo desiderio non sia soffocato dal pensiero che il successo è impossibile, e che si sappia che se noi abbiamo questo desiderio, l'opera non è così irrevocabilmente compiuta che non possa più essere modificata » [2].

Riassumendo adunque lo Stuart Mill ammette nell'uomo il potere di modificare e anche di formare il proprio carattere, quando lo voglia. È bensì vero che questa volontà è determinata dal desiderio, e il desiderio in ultimo è fatale: ma in ogni modo questo sapere che si può modificare o anche formare il proprio carattere, quando se ne abbia il desiderio, è già qualche cosa, e l'uomo che si crede avere questo potere sarà in ben migliori condizioni e meno scoraggiato e meno sconfortato dell'uomo che si crede non avere affatto questo potere, sebbene lo desideri. Costui sarà in uno stato di noncuranza e di apatia da cui non si potrà mai togliere; l'altro invece saprà di non essere irrimediabilmente condannato ad agire in una certa maniera, e attingerà da questo sapere coraggio e conforto a migliorare sè medesimo.

Ma quanta dubitazione e quanta titubanza nel linguaggio del Mill! Prima l'uomo può modificare il suo carattere soltanto, poi può anche formarlo quando lo voglia; prima si accorda all'Ovven che il carattere

1 Logique ecc. vol. 2. p. 424.

2 Logique ecc. vol. 2. p. 425.

dell'uomo è in ultima analisi formato *per* lui, che vale a dire dipende da cause a lui estranee, e poi si afferma che ciò non impedisce che non sia anche in parte formato *da* lui, come agente intermediario; prima si dice che noi non possiamo voler direttamente essere differenti da ciò che siamo, e subito dopo che possiamo però porre noi stessi sotto l'azione di certe circostanze per diventare appunto differenti da ciò che siamo; e per ultimo prima si concede che possiamo formare il nostro carattere, quando lo vogliamo, e poi si afferma che del nostro volere non siamo però i padroni.

Ma lo Stuart Mill si era proposto di conciliare in qualche modo il determinismo colla libertà, e sta in questo la ragione di questa specie di altalena, di queste affermazioni e negazioni che appena sfuggite si vorrebbero ritrarre e si ritraggono infatti o se ne attenua il valore, di questa vorrei chiamarla timidezza filosofica che finisce non di rado in aperte contraddizioni, di questo volere e non volere che ci impedisce di cogliere il vero pensiero dell'autore e che lo rende oscillante fra la sua scuola e la scuola contraria. Nel luogo seguente per esempio lo Stuart Mill è entrato nel pieno dominio della scuola intuitiva. « Il sentimento, egli dice, della facoltà che noi abbiamo di modificare, *se lo vogliamo*, il nostro proprio carattere è quello stesso della libertà morale di cui abbiamo coscienza. Un uomo si sente moralmente libero quando sente che non è lo schiavo, ma al contrario il padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni; che, anche cedendo loro, sa che potrebbe loro resistere; che se desiderasse respingerle affatto, non avrebbe bisogno perciò di desiderio più energico che non si senta capace di provare »[1].

[1] Logique ecc. vol. 2. p. 425.

Ma a questo punto si potrebbe dimandare: con qual diritto ammettete voi che l'uomo sente di non essere lo schiavo, ma il padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni, che, anche cedendo loro, sa che potrebbe loro resistere e respingerle interamente? Per ammettere questo, bisognerebbe concedeste all'uomo la facoltà di formare i suoi desiderii che son quelli che determinano la volontà; invece secondo la vostra dottrina i desiderii sono fatali. L'uomo non può essere padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni che a patto di essere anche padrone di formare il desiderio di cangiar quelle e resistere a queste, ciò che voi negate.

« Del resto, continua il Mill, per avere la piena coscienza della libertà bisogna che noi siamo riusciti a fare il nostro carattere come l'avevamo voluto; perchè se noi abbiamo desiderato e non siamo riusciti, non abbiamo alcun potere sul nostro carattere; non siamo punto liberi. Almeno bisogna che noi sentiamo che il nostro desiderio, se non è abbastanza forte per cangiare il nostro carattere, lo è abbastanza per dominarlo tutte le volte ch'essi si troveranno in conflitto in una occasione d'agire particolare »[1]. E da questo passo pare risultare che noi, contrariamente a quanto è stato detto antecedentemente, non possiamo sempre modificare il nostro carattere, se lo vogliamo; che i nostri desiderii talora rimangono infruttuosi, che insomma non possediamo sempre la libertà. Singolare incertezza di linguaggio!

Ma continuiamo l'esposizione della dottrina del Mill. Tre dottrine, dice il Mill, si possono distinguere in relazione al determinismo: in primo luogo il fatalismo puro, l'asiatico, quello di Edipo, secondo il quale tutte le

1 Logique ecc. vol. 2. p. 425.

nostre azioni sono predeterminate dal di fuori, da una potenza cieca, dal destino, indipendentemente dal nostro carattere e dalla nostra volontà; di maniera che il nostro amore del bene e la nostra avversione pel male sono senza efficacia, e non giova alimentarli nel nostro cuore, poichè non hanno alcun potere sulla condotta; in secondo luogo il fatalismo che si può chiamare *modificato*, il fatalismo dell'Ovven, il quale sostiene bensì che le nostre azioni dipendono dalla nostra volontà e la volontà dai nostri desiderii, e questi dall'azione combinata dei motivi che ci si offrono e del nostro carattere personale; ma aggiunge che il nostro carattere è stato fatto *per* noi e non *da* noi, e che quindi non ne siamo responsabili, come non siamo responsabili delle azioni ch' esso ci conduce a fare; e che indarno ci sforzeremmo di cangiarlo [1].

« La vera dottrina della causazione delle azioni umane sostiene, contrariamente a questi due sistemi, che non solamente la nostra condotta, ma il nostro carattere dipende in parte dalla nostra volontà; che possiamo, adoperando i mezzi convenienti, migliorare il nostro carattere, e che se il nostro carattere è tale che, restando quello che è, ci necessiti al male, sarà giusto *mettere in opera dei motivi che ci necessiteranno a fare i nostri sforzi per migliorarlo e a liberarci così dall'altra necessità: in altri termini noi siamo moralmente obbligati a lavorare pel perfezionamento del nostro carattere* » [2]. È questa la terza dottrina deterministica tutta propria del Mill; secondo il quale adunque le nostre azioni sono bensì determinate dal nostro carattere, ma questo può essere modificato dalla nostra volontà, anzi deve essere modificato dalla

[1] Philosophie de Hamilton, p. 570-571.

[2] Philosophie de Hamilton, p. 571.

nostra volontà, quando, restando quello che è, ci costringa al male.

Fu notato con molta acutezza [1] che, esaminando ben addentro queste tre specie di determinismo, si vede il costante progresso che fa rimontare il determinismo dal di fuori al di dentro, che lo fa accostare sempre più alla coscienza intima dell'uomo. Nel fatalismo puro noi non siamo niente; nel fatalismo dell'Ovven noi siamo almeno provvisti d'un carattere, se non formato da noi, almeno per noi; nel sistema dello Stuart Mill noi diveniamo gli agenti intermediarii di questo carattere. Un passo ancora e siamo nel dominio della scuola intuitiva! Siamo noi solamente agenti intermediarii del nostro carattere, o agenti primitivi e liberi? Ecco il punto che separa ancora in psicologia lo Stuart Mill dagli avversarii!

In realtà però, quando lo Stuart Mill dice che è giusto mettere in opera dei motivi che ci necessitino ad operare, riconosce indirettamente che noi siamo agenti primitivi e liberi, e non soltanto intermediarii del nostro carattere, e afferma quello stesso che afferma la scuola intuitiva. Appunto la scuola intuitiva sostiene non già che noi operiamo senza motivi, ma che mettiamo in opera i motivi, che ci proponiamo i motivi, che scegliamo i motivi e che questa scelta vien fatta da noi in grazia della libertà nostra. Come si può senza libertà mettere in opera dei motivi che ci inducano ad operare in una certa maniera? Il mettere in opera dei motivi non suppone in noi una forza intima e spontanea capace appunto di metterli in opera?

Il Mill sente la difficoltà e perciò ha cura di soggiungere tosto: « In verità noi non lo faremo (non lavoreremo al perfezionamento del nostro carattere) che se veniamo

[1] Guyau, La Morale anglaise contemporaine, p. 76 in nota.

a desiderare di perfezionarci, e se il desiderio di mettere in opera i mezzi che convengono a questo scopo superi la ripugnanza ch'essi ci cagionano »[1].

Sia pure; ma di nuovo, se tutto dipende dal desiderio e il desiderio è fatale, come fate ad ammettere che *è giusto mettere in opera dei motivi, che siamo moralmente obbligati* a lavorare al perfezionamento del nostro carattere? L'essere moralmente obbligati a lavorare al perfezionamento del nostro carattere suppone in noi, come osservava molto giustamente anche il Ribot[2], la spontaneità e anche la possibilità di regolarne lo svolgimento. Ma questo potere direttore, questa facoltà di collocarci in condizioni favorevoli al nostro perfezionamento, che è essa in fondo? La questione sta tutta qui, e a questa questione si deve dare risposta.

Un'osservazione ancora. Lo Stuart Mill ha detto più sopra che, conosciuto esattamente il carattere d'una persona, è possibile predire le azioni che questa compirà in avvenire. Si domanda qui: com'è possibile combinare questo col potere che ha l'uomo di modificare il suo carattere quando lo voglia? Se l'uomo può, quando vuole, modificare il suo carattere, non distrugge con questo stesso tutti i calcoli e le previsioni che sulla sua maniera d'agire possano essere stati fatti, e che si fondavano sulla conoscenza del suo carattere anteriore? Certamente noi non contavamo nè prevedevamo questa modificazione improvvisa del suo carattere; e tuttavia questa modificazione improvvisa del carattere porta con sè un completo cangiamento nell'indirizzo generale delle sue azioni: dove sono andati adunque i nostri calcoli e le nostre previsioni?

[1] Philosophie de Hamilton, p. 571.

[2] Psychologie anglaise contemporaine, p. 145.

Lo Stuart Mill sente la difficoltà e l'obbiezione e risponde: « Quando noi ci esercitiamo volontariamente, *come il nostro dovere l'esige,* a perfezionare il nostro carattere, o quando operiamo (scientemente o senza saperlo) in maniera da pervertirlo, le nostre azioni, come tutti gli altri atti volontarii, fanno supporre che *ci fosse già qualche cosa nel nostro carattere, o nel nostro carattere combinato colle circostanze esterne, che ci ha condotti ad agire così, e che spiega perchè abbiamo agito così.* Per conseguenza colui che potesse predire le nostre azioni conoscendo il nostro carattere qual è al presente, potrebbe pure, con la medesima conoscenza esatta del nostro carattere, predire ciò che noi faremmo per cangiarlo »[1].

La risposta è ingegnosa, bisogna convenirne. Ma se la modificazione del carattere dipende in fondo dal carattere stesso, o dal carattere combinato colle circostanze esterne, non sarebbe illusoria questa modificazione? È possibile per esempio che in un carattere moralmente cattivo, in quanto tale, siano elementi che spieghino e giustifichino il suo cambiamento in buono; o viceversa in un carattere moralmente buono elementi che preparino la sua trasformazione in cattivo? È possibile che nel male s'annidi il bene, e nel bene il male? Voi avete agito sempre bene; che importa? State in guardia tuttavia; il bene qualche volta dà origine al male! Voi avete agito sempre male; state di buon animo egualmente; il male qualche volta dà origine al bene!

Invece il vero si è che la modificazione del carattere non dipende dal carattere stesso; dipende da una forza intima nostra che anzi è in opposizione al carattere, dipende da noi che abbiamo sperimentato le conseguenze tristi del carattere che avevamo precedentemente, o siamo

1 Philosophie de Hamilton, p. 572-573.

eccitati da qualche vivo sentimento d'ammirazione, o da qualche aspirazione improvvisa, lo dice lo stesso Mill in un altro luogo [1]. — D'altra parte se è vero che la modificazione del carattere dipende in ultimo dal carattere stesso o dal carattere combinato colle circostanze esterne, perchè *abbiamo noi il dovere*, come dice il Mill, di esercitarci volontariamente a perfezionare il nostro carattere? Una forza che non è *me* mi obbliga a fare una cosa, e tuttavia io ho il dovere di farla! Non c'è qui una contraddizione manifesta?

Per concludere, ecco come ci sembra poter riassumere in breve la dottrina dello Stuart Mill liberata da tutto quel viluppo di dubbii e di titubanze che la rendono alquanto oscura e indeterminata. 1° La volontà non è libera, ma determinata, determinata però non necessariamente, ma in quel modo in cui sono determinate le altre cause dell'universo, il cui rapporto causale è un rapporto di sequenza invariabile e incondizionale e niente più. 2° Di qui segue che, se in ultima analisi il nostro carattere è formato *per* noi e non *da* noi, ciò non vuol dire che questo carattere non possa essere modificato e anche formato da noi, se lo vogliamo. 3° Ma da capo questo volere non dipende da noi. 4° Dipende invece dal desiderio. 5° Il quale alla sua volta non è formato da noi; possiamo noi con un atto di volontà darci o toglierci un desiderio o una avversione? 6° Se il nostro desiderio non è formato da noi, noi possiamo però metterci in tali circostanze che siano adatte a far nascere il desiderio di modificare il nostro carattere [2]. 7° In altre parole noi non possiamo cangiare direttamente il nostro carattere

[1] Philosophie de Hamilton, p. 572, nota.

[2] Philosophie de Hamilton, p. 571-572, nota; e Logique ecc. vol. 2. pag. 424.

con un atto di volontà; ma possiamo servirci dei mezzi adatti a far nascere il desiderio di cangiarlo, e quindi volere indirettamente questo cambiamento. O c' inganniamo, o questa è la vera e definitiva espressione del pensiero dell' autore.

Ma da capo, quando ci serviamo dei mezzi adatti a cangiare il nostro carattere, siamo di nuovo determinati, oppure troviamo in noi stessi la forza di far ciò? Se si ammette questo secondo lato dell' alternativa, come pare venga ammesso dal Mill, ricadiamo in fondo nel sistema della libertà.

III.

Esposta la dottrina deterministica del Mill, e rilevati per via i dubbii, le titubanze, le contraddizioni che fan dubitare della serietà delle convinzioni dell' autore come filosofo determinista, ma che in compenso fanno altissima testimonianza del suo retto senso morale, ci resta ora a vedere in qual modo abbia cercato di combattere le prove che si adducono in favore della libertà. È questa la parte in cui il Mill ha fatto gli sforzi maggiori, ed è giustizia confessare che ha dato prova di finezza ed acutezza straordinaria; soltanto questa finezza e questa acutezza sono talvolta a scapito della verità e rasentano qua e là il paradosso.

La testimonianza decisiva in favore della libertà e per cui quegli stessi che la combattono si sentono loro malgrado costretti ad ammetterla, e quegli altri che non la credono concepibile da mente umana, si sentono però

rassicurati a sostenerne l'esistenza[1], è la testimonianza della coscienza.

Contro questa testimonianza lo Stuart Mill aguzza le sue armi e scaglia i suoi dardi, e prima di tutto fa questa osservazione. Che autorità può avere la testimonianza della coscienza, se in generale ciò che ci testifica suole essere interpretato in maniere differenti e non possiamo mai essere sicuri sul suo significato? Per esempio il Cousin e quasi tutti i filosofi tedeschi trovano nella coscienza l'Infinito e l'Assoluto, che l'Hamilton giudica affatto incompatibili con essa: v'ebbero più generazioni di filosofi che hanno creduto aver delle idee astratte, concepire un triangolo che non fosse nè equilatero, nè isoscele, nè scaleno, ciò che l'Hamilton e tutti oggidì riguardano come assurdo. Vi sono dunque opinioni contraddittorie sul senso della testimonianza della coscienza; che deve pensare dinanzi a questo fatto il filosofo perplesso[2]?

Lo Stuart Mill non a torto incomincia per questa via ad infirmare il valore della testimonianza della coscienza. Della testimonianza della coscienza si abusò dai filosofi specialmente in passato; non vi fu concezione quasi di cui, in mancanza d'altre prove, non si volesse trovare una conferma nella testimonianza della coscienza; e molte di queste concezioni poi non ressero a un esame accurato e ad una critica sagace, o almeno si vide che non erano per niente attestate dalla coscienza. Ma che prova questo? Forse perchè s'è abusato del

[1] Alludo all'Hamilton, pel quale la libertà morale non può essere concepita « perchè noi non possiamo concepire che il determinato e il relativo », e tuttavia esiste essendo irrefragabilmente attestata dalla coscienza (Vedi Stuart Mill Philosophie de Hamilton, cap. XXVI, p. 544).

[2] Philosophie de Hamilton, p. 549-550.

testimonio della coscienza, e talora si sostenne attestato dalla coscienza quello che in realtà non era attestato, si deve negare fede sempre alla coscienza? Neppure lo Stuart Mill è di questo avviso, e, filosofo positivista convinto, non crede però col Comte che unicamente dell'esperienza esterna e niente dell'interna si deva tener conto in psicologia; l'esperienza interna è anzi la prima, la vera fonte a cui si deve attingere. Per quanto riguarda la libertà poi, questo è uno di quei fatti, di cui non si può dire che una coscienza l'attesti e l'altra no, o intorno al quale la testimonianza della coscienza si possa interpretare in più maniere differenti. Chi non sente che al momento di agire in una certa maniera in un caso particolare, potrebbe agire in una maniera diversa, se lo volesse, e non si sente in conseguenza responsabile di quello che fa? Ecco la testimonianza della coscienza degli uomini, sul cui significato non può cader dubbio perchè manifesto e chiarissimo.

Ma a quella osservazione preliminare non s'arresta il Mill; e per verità non aveva valore che come un primo attacco in battaglia, che serve più che ad altro a scandagliare il terreno e a misurare a un dipresso la forza del nemico, ma non decide della vittoria. Esamina perciò più addentro il fatto dell'aver coscienza del libero arbitrio.

« Aver coscienza del libero arbitrio, egli dice, significa aver coscienza, prima d'aver scelto, d'aver potuto scegliere altrimenti. Si può *in limine* biasimare l'uso della parola coscienza con una tale accezione. La coscienza mi dice ciò che io faccio o ciò che io sento. Ma ciò che io sono capace di fare non cade sotto la coscienza. La coscienza non è profetica; noi abbiamo coscienza di ciò che è, non di ciò che sarà o di ciò che può essere. Noi non sappiamo mai che siamo capaci di

fare una cosa che dopo averla fatta, o dopo aver fatto qualche cosa d'eguale o di simile. Noi non sapremmo affatto che siamo capaci d'azione se non avessimo giammai agito. Quando abbiamo agito, sappiamo, nei limiti di questa esperienza, come siamo capaci di agire: e quando questa conoscenza è divenuta famigliare, è spesso confusa colla coscienza e ne riceve il nome. Ma da ciò ch'essa è mal nominata non segue che abbia più autorità; la verità ch'essa possiede non è superiore all'esperienza, ma riposa sull'esperienza. Se la pretesa coscienza di ciò che noi possiamo fare non è nata dall'esperienza, non è che un'illusione. Il solo titolo ch'essa abbia ad esser creduta è di essere un'interpretazione della esperienza, e se l'interpretazione è falsa bisogna rigettarla »[1].

Nel qual luogo due cose sono poste in rilievo e distinte: prima di tutto si dice che la coscienza non riguarda già ciò che sarà o ciò che può essere, ma ciò che è, e che per conseguenza ci attesta solo quello che facciamo, non già quello che possiamo fare e siamo atti a fare; in secondo luogo che la pretesa coscienza di ciò che sarà o di ciò che può essere o di ciò che siamo atti a fare, non è un'intuizione, ma una cognizione offertaci dall'esperienza, che ha valore solo in quanto ha valore questa.

Non facciamo al Mill l'obbiezione che gli faceva a ragione l'Alexander[2] che « se abbiamo coscienza d'una forza libera di volizione continuamente inerente in noi, abbiamo coscienza di ciò che è ». Noi ci mettiamo anzi allo stesso punto di vista del Mill e ammettiamo che non si possa aver coscienza d'un'attitudine, d'una forza inerente in noi, indipendentemente da ogni esercizio

[1] Philosophie de Hamilton, p. 551-552.

[2] Citato in nota dallo Stuart Mill, Philosophie de Hamilton, p. 552.

presente o passato di quest' attitudine o di questa forza; ammettiamo in altre parole che la *pretesa coscienza* della libertà non sia un' intuizione, ma una conoscenza sperimentale. E che perciò? La credenza nella libertà è meno universale per questo? È meno radicata nell'anima degli uomini? È vero, non la chiameremo coscienza; sarà non una percezione, non un sentimento, ma un giudizio derivato, una conclusione tratta da fatti che ci cadono tuttogiorno sott' occhio; ma questo non importa. V' ha una quantità di fatti la cui esistenza è sicurissima, e che pure non cadono sotto il dominio della coscienza.

Ma v' ha di più. L'esperienza esterna, l' esperienza a posteriori non può, come osservava giustamente l' Alexander[1], verificare la credenza ch'io era libero d'agire, poichè l' esperienza mi dice in qual senso io ho agito in un caso particolare, e niente mi insegna sulla mia attitudine ad agire altrimenti; questa mia attitudine ad agire altrimenti m' è offerta da una percezione interna, da un sentimento, dall' esperienza interna insomma, che non ha niente a che fare coll' esterna.

Il Mill risponde: « Supponete che l' esperienza ch' io ho di me stesso mi offra due casi incontestabilmente simili per tutti i loro antecedenti fisici e mentali, e che in uno di questi casi io abbia agito in un senso, e nell' altro in un senso contrario : si avrebbe bene qui una prova sperimentale ch' io sono stato capace d' agire in un senso o nell' altro. È per una tale esperienza ch' io apprendo che posso agire, vale a dire trovando che un avvenimento ha luogo o non ha luogo secondo che (le altre circostanze restando le medesime), una volizione da parte mia ha luogo o non ha luogo »[2].

1 Philosophie de Hamilton, p. 552-553, in nota.

2 Philosophie de Hamilton, nota a p. 553.

Accettiamo di buon cuore l'osservazione; ma se in due casi identici per i loro antecedenti fisici e mentali io ho agito, come suppone il Mill, non già in una maniera identica, ma in una maniera contraria, ciò vuol dire che gli antecedenti (motivi) non hanno la forza di determinarmi, e che io sono libero d'agire in quel modo che mi piace; altrimenti tutte due le volte avrei agito in modo identico. A questo punto dov'è andato il potere determinante dei motivi che s'è ammesso prima? A questo punto non si riconosce nell'uomo una forza intima e spontanea capace di agire anche in opposizione ai motivi? Lasciamo da parte adesso se la libertà ci venga o no attestata dalla coscienza e se questa coscienza sia intuizione o conoscenza sperimentale; notiamo il fatto che questa libertà, da qualunque parte ci venga attestata, voi pure l'ammettete.

Ma neppure a questo punto s'arresta il Mill; egli è troppo acuto e profondo per non capire che anche ammettendo essere la coscienza della libertà non già una intuizione, ma una conoscenza sperimentale, non per questo viene infirmata l'esistenza della libertà stessa, e che per conseguenza anche questo secondo attacco, come il primo, non ha un esito decisivo. Delibera perciò un terzo e più vigoroso attacco, e, bisogna convenirne, ben altrimenti temibile e pericoloso. Eccolo.

« Questa convinzione, si chiami intuizione o solamente credenza, che la nostra volontà è libera, che è essa? Di che siamo noi convinti? Mi si dice che, sia ch'io mi decida ad agire, sia che m'astenga, sento che potrei aver deciso altrimenti. Io domando alla mia coscienza ciò ch'io sento, e trovo che sento, o che ho la convinzione, che avrei potuto scegliere l'altra via, e anche che l'avrei scelta, se l'avessi preferita, vale a dire se l'avessi amata meglio; ma io non trovo che avrei potuto scegliere una cosa pur

preferendo l'altra ». Ad onta di questo si continua a dire che noi facciamo una cosa, pure preferendo, pure amando meglio di farne un'altra. Ciò deriva dal non intendersi bene intorno al significato della parola preferire. Quando si preferisce una cosa, non si prende questa cosa da sola, in sè, ma unitamente alle conseguenze che deriverebbero dal farla e che le servono come di corteggio. Così un'azione presa in sè, indipendentemente dalle conseguenze che possono da essa derivare, o da una legge morale ch'io violi facendola, posso preferirla ad un'altra, e cionullameno fare quest'altra: ciò avviene perchè esaminata quella prima azione anche nelle sue conseguenze, è tale che merita di essere posposta alla seconda. Noi facciamo adunque tutte le volte quello che preferiamo. « Prendiamo un esempio: ucciderò io o non ucciderò? Mi si dice che se io scelgo d'uccidere, ho coscienza che io avrei potuto scegliere di astenermi; ma ho io coscienza che avrei potuto astenermi, se la mia avversione pel delitto e i miei timori delle sue conseguenze fossero stati più deboli della tentazione che mi spingeva a commetterlo? Se io scelgo d'astenermi, in qual senso ho io coscienza che avrei potuto commettere il delitto? unicamente nel senso che avessi desiderato di commetterlo con un desiderio più forte del mio orrore per l'assassinio e non con uno meno forte ». Sicchè in ogni caso, quando noi supponiamo che avremmo potuto fare altrimenti da quello che abbiamo fatto, supponiamo sempre una differenza negli antecedenti (desiderio e avversione) che soli hanno la potenza di determinare l'atto. E perciò il testimonio della coscienza rettamente interpretato e inteso è anzi una prova in favore del determinismo [1].

Si obbietterà, continua il Mill, che resistendo a un

[1] Vedi per tutto questo, Philosophie de Hamilton, p. 552-554.

desiderio io ho coscienza di fare uno sforzo, e se il desiderio dura lungo tempo, io sono per questo sforzo così sensibilmente esaurito come dopo un esercizio fisico. A che la coscienza di questo sforzo se la mia volontà fosse completamente determinata dal desiderio presente più energico? Perchè il peso più forte s' abbassi e il più leggero s' innalzi, la bilancia non ha sforzi da fare.

Questo argomento, dice il Mill, si fonda tutto sulla falsa credenza, che la lotta fra impulsi contrarii deva sempre decidersi in un istante; e che l' impulso realmente più forte ottenga vittoria in un istante. Ma questo non avviene neppure nella natura inanimata; l' uragano non abbatte una casa e non rovescia un albero senza resistenza; la bilancia stessa trema e i piatti oscillano alcuni istanti quando la differenza dei pesi non sia grande. Egualmente nella vita dell' anima, dove l' intensità delle forze morali che si combattono non è fissa, ma mutabile, dove non c' è un istante solo in cui varie serie d' idee non attraversino lo spirito, aggiungendo vigore da una parte e togliendolo dall' altra, la lotta fra i motivi contrarii non è decisa in un istante e può durare anche lunghissimo tempo, e quando ha luogo fra sentimenti violenti, esaurisce in una maniera straordinaria la forza nervosa. Ora la coscienza dello sforzo di cui si parla è appunto la coscienza di questo stato di conflitto. Il conflitto non ha luogo tra me ed una forza esterna di cui io trionfi, o che trionfi di me; il conflitto ha luogo tra *me* e *me*, per esempio tra *me* che desidero un piacere e *me* che temo i rimorsi. « Ciò che fa che *me*, o, se voi amate meglio, la mia volontà s' identifichi con un lato piuttosto che con l' altro, è che l' uno dei *me* rappresenta uno stato dei miei sentimenti più permanente che non fa l' altro. Dopochè la tentazione l' ha vinta, il *me* che desidera finisce, ma il me di cui la

coscienza è ferita può durare fino alla fine della vita ». Non è vero adunque che la coscienza ci attesti che noi possiamo agire contrariamente al desiderio più forte o all' avversione più forte che proviamo al momento dell' azione. La differenza tra un uomo cattivo e un uomo buono non consiste in ciò che quest' ultimo agisca in opposizione a' suoi desiderii più forti, ma in ciò che il suo desiderio di fare il bene e la sua avversione per il male siano forti abbastanza per vincere, e, se la sua virtù è perfetta, per ridurre al silenzio ogni altro desiderio e ogni altra avversione contraria. Di qui l' importanza grandissima dell' educazione che agisce sulle avversioni e sui desiderii, indebolendo e sradicando quelli che paiono più adatti a condurre al male, incoraggiando ed esaltando quegli altri che per converso sembrano più adatti a condurre al bene[1].

L' ho detto prima, queste osservazioni del Mill sono d' una importanza capitale, e così acute e profonde che aspirano a dare, si può dire, il colpo di grazia al sistema della libertà.

A noi sia lecito fare sparsamente qualche considerazione, non tanto collo scopo di infirmare quanto ha detto l' autore, quanto per mettere nella loro vera luce certi fatti che ci paiono non esattamente apprezzati, e da cui si trassero conseguenze non abbastanza giustificate. E prima di tutto ammettiamo anche noi che, dopo aver deciso d' agire in una certa maniera, la coscienza ci attesti che avremmo potuto decidere di agire altrimenti, *se l'avessimo preferito;* ammettiamo per esempio, che dopo avere deliberato di uccidere una persona, abbiamo coscienza che avremmo potuto deliberare di astenercene, *se l'avessimo preferito,* e in ogni caso che non

[1] Vedi per tutto questo, Philosophie de Hamilton, p. 554-556.

avremmo potuto scegliere una cosa, pure preferendone un'altra: ammettiamo in altre parole che si abbia sempre coscienza d'aver potuto agire in una maniera diversa da quella in cui s'è agito, solo a patto che ci fosse in noi una serie d'antecedenti interni diversa da quella che in realtà vi fu.

Ma questo che prova? Perchè provasse qualche cosa in favore del determinismo, dovrebbe questa serie di antecedenti interni da cui dipende la nostra preferenza per una cosa piuttosto che per un'altra, stare da sè, indipendentemente da noi, essersi introdotta in noi a nostra insaputa e come di nascosto, press'a poco come suol fare il ladro di notte. Invece la cosa non è così; questi antecedenti interni non si sono formati in noi a nostra insaputa, ma col nostro intervento e col nostro consenso; al ladro si poteva dare ricetto o rigettarlo a nostra volontà. O se si sono formati in noi a nostra insaputa, perchè disposizioni organiche trasmesseci per eredità, o elementi acquisiti per via di educazione, lo spirito nostro però non si comporta solo passivamente di fronte a loro. Lo spirito non è una tavola rasa destinata a ricevere unicamente le impressioni del mondo di fuori, non è un semplice recipiente in cui si faccia una quantità di giochi meccanici e nulla più; lo spirito è anche attivo nello stesso tempo che passivo; ci sono in lui elementi spontanei e primordiali che non devono essere trascurati [1].

Lo Stuart Mill vorrebbe ridurre lo spirito a una serie di stati interni attuali o possibili e a nulla più, senza preoccuparsi se vi sia qualche cosa che li unisca e a cui ineriscano; ma in seguito alla considerazione

[1] Ribot, Psychologie anglaise contemporaine, all'articolo Al. Bain pag. 253. Cfr. Bain, Les emotions et la volonté, part. 2. cap. 1.

che è una serie di stati interni che conosce se stessa come passata e come futura, e che non si potrebbe concepire ad esempio una collana di perle, a cui fosse tolto il filo che le unisce, è costretto ad ammettere qualche cosa di reale che leghi questi stati interni fra loro, qualche cosa di originale che non ha comunità di natura con nessun' altra rispondente ai nostri nomi, e alla quale non possiamo dare altro nome che il suo, il Me[1]. Ma questo qualche cosa, questo Me che pure riconoscete, e a cui date un'esistenza distinta e sua propria, altrettanto reale quanto gli stati interni medesimi, che rimane in fondo se gli negate ogni elemento proprio e spontaneo, se gli negate la capacità di dare una preferenza, o di formare o di regolare almeno certi moventi interni da cui dipende la preferenza? Questo quid destinato ad unire i nostri stati interni fra loro in maniera da riconoscerli come passati e futuri, è forse come il filo meccanico che unisce le perle in una collana? ma il filo non riconosce le perle, e questo quid invece riconosce gli stati interni; in grazia di che li riconosce? Conveniamo anche noi col Mill che qui siamo dinanzi a quell'inesplicabile e a quel misterioso, oltre il quale occhio umano non penetra; accettiamo anche noi il fatto inesplicabile senza perdersi a considerarne *il come*[2]; ma non possiamo ammettere che questo quid che può riconoscere i nostri stati interni e perciò legarli insieme, non abbia una forza propria e distinta. Insomma sia pure che gli antecedenti interni determinino le azioni, noi non siamo però estranei a questa determinazione;

1 Philosophie de Hamilton, cap. XII e appendice ai cap. XI-XII. Cfr. anche Ribot, Psychologie anglaise contemporaine, all' articolo Stuart Mill, p. 154-160.

2 Philosophie de Hamilton, cap. XII, p. 235.

perocchè o li formiamo noi, questi antecedenti interni, o li regoliamo per modo che non trasmodino e non oltrepassino certi confini, anzi servano allo scopo che ci proponiamo.

Quanto all'altra osservazione, che la coscienza dello sforzo che si fa resistendo a un desiderio non sia in fondo che la coscienza dello stato di conflitto fra due motivi contrarii, e che in questo conflitto il nostro Me si divida, per così dire, in due, sicchè da una parte vi sia il Me che desidera, dall'altra il Me che teme i rimorsi; l'accettiamo completamente. Soltanto notiamo, i due Me che si combattono, per continuare il linguaggio del Mill, sono abbandonati a loro stessi in aperta campagna senza la presenza di testimonii, oppure non v'ha un testimonio tanto intimamente interessato all'esito della lotta che risente in se stesso i colpi dell'una e dell'altra parte, e se ne addolora e se ne cruccia, e cerca di dare aiuto ora a questo ora a quello, e somministra loro le armi e la forza e l'abilità, e si compenetra, per così dire, in ciascuno di essi e si trasforma in essi? Non v'ha insomma un terzo Me che riassume in se i due Me combattenti e per ultimo stanco e sfinito anche lui, con un supremo sforzo prende partito per uno dei due e decide della vittoria? In altre parole e per uscire di metafora, i due motivi contrarii che si combattono non sono due forze campate in aria, ma hanno sede in qualche cosa; e questo qualche cosa in cui hanno sede non è della lotta uno spettatore inerte e disinteressato, chè anzi vi prende parte attiva e vivissima. Le idee che attraversano di continuo lo spirito, secondo che dice lo stesso Mill, e che alterano di continuo l'intensità delle forze combattenti, rinvigorendo ora questa, ora quella, non sono sempre effetto d'un gioco puramente meccanico, ma d'una potenza attiva e conscia di sè, che le

richiama quando crede più opportuno per l'esito decisivo della battaglia, in quella maniera, starei per dire, che un buon capitano ha cura che le truppe ausiliarie e di riserva entrino a tempo opportuno in combattimento per decidere della vittoria. I motivi che si combattono non sono in sè stessi nè più forti nè meno forti; siamo noi che comunichiamo questa maggiore o minor forza ai motivi, noi in grazia della spontaneità nostra, in grazia di un potere che troviamo in noi stessi e che non viene che da noi. E la coscienza dello sforzo riguarda appunto l'energia e l'attività che noi spieghiamo nel dirigere la lotta e nel deciderla. Se così non fosse, se i motivi fossero come due forze indipendenti da noi, perchè la lotta che avviene fra queste due forze dovrebbe avere il suo contraccolpo in noi, e manifestarsi nella forma di uno sforzo, di un'attività nostra? La coscienza dell'attività e dello sforzo non potrebbe sorgere mai là dove, pur essendoci lotta di motivi, questa non si decidesse che per forza meccanica dei motivi stessi, senza l'intervento di altri elementi.

Respinta la testimonianza diretta della coscienza in favore della libertà, lo Stuart Mill ne esamina la testimonianza indiretta, vale a dire esamina se è vero che la libertà è implicata in ciò che si chiama la coscienza della responsabilità morale.

Premette che responsabilità significa castigo, e che l'idea che s' impadronisce del nostro spirito allorquando si dice che abbiamo il sentimento d'essere moralmente responsabili delle nostre azioni, è che siamo puniti a causa di esse. Ma il sentimento della responsabilità può intendersi in due maniere: « o può significare, che se noi operiamo in una certa maniera, ci aspettiamo di subire un castigo reale da parte dei nostri simili o da parte d'un Potere supremo: o può significare che noi

sappiamo che meriteremo questo castigo »[1]. Quanto al primo significato, la nostra credenza che saremo puniti se abbiamo fatto male, non è già una credenza intuitiva che derivi dalla coscienza, ma riposa tutta sull'esperienza; vale a dire furono i nostri parenti, i nostri maestri, la nostra religione e in generale tutti quelli che ci circondano, che ci ammaestrarono che al mal fatto tiene dietro la punizione. Ma qualunque nome le si dia, questa credenza non si fonda per nulla sulla teoria del libero arbitrio; tant'è vero che il castigo del peccato in un altro mondo è un articolo di fede per i turchi fatalisti e per i cristiani ad oltranza, che sono non solamente *necessitarii*, ma credono che i più degli uomini siano predestinati da Dio, fin dall'eternità, al peccato e al castigo del loro peccato[2]. L'imputabilità adunque intesa come aspettazione d'un castigo futuro non suppone affatto il libero arbitrio: e non è su questo campo che possano venir in lotta le due dottrine opposte.

Vediamo se lo supponga l'imputabilità intesa nell'altro senso, vale a dire come credenza che noi siamo moralmente obbligati a render conto, che noi siamo imputabili a giusto titolo, che la *colpa merita castigo*, come la buona azione merita premio.

C'è differenza, dice il Mill, fra il bene ed il male, sia che questa differenza dipenda da una qualità intrinseca alle azioni che diciamo buone e cattive, sia che dipenda dalle conseguenze ch'esse tendono a produrre; e in generale gli uomini preferiscono abitualmente e naturalmente ciò che credono esser bene, sia perchè tutti noi dipendiamo, per le condizioni che rendono tollerabile l'esistenza, dalla buona condotta degli altri, mentre la loro cattiva condotta

[1] Philosophie de Hamilton, p. 557.

[2] Philosophie de Hamilton, p. 557-558.

è una minaccia continua alla nostra sicurezza e alla nostra quiete; sia per una ragione trascendente e mistica. Di qui segue che il cattivo si mette per così dire al di fuori della simpatia e della benevolenza degli uomini, e vengono non soltanto a mancargli i vantaggi dei loro buoni offìcii, ma si espone anche a tutte quelle misure che noi crediamo opportuno di prendere per proteggerci contro di lui. Ecco per tal modo il cattivo reso imputabile dinanzi a' suoi simili per effetto dei loro sentimenti naturali. Questa minaccia dell' imputabilità, questa aspettativa dell' imputabilità non entra per niente nel sentimento interno della responsabilità? Non vediamo anzi che questo sentimento si trova di raro ben vivo là dove manca la minaccia dell' imputabilità, ad esempio presso i despoti d' Oriente, a cui nessuno può domandar conto del loro operato? E nelle società dove si conservano nettamente le divisioni delle caste e delle classi, non vediamo tuttogiorno certe persone mostrare il sentimento più vivo della loro responsabilità di fronte ai loro eguali che possono domandar conto delle loro azioni, e non lasciarne scorgere la minima traccia di fronte ai loro inferiori che non lo possono? Con questo non si vuol dire che il sentimento della responsabilità non sia altro in fondo che un calcolo interessato, non sia niente più che l' aspettazione e il timore d' un castigo che viene dal di fuori. Quando s' è pensato per lungo tempo che una certa pena è la conseguenza d' un dato fatto, l' associazione fra la pena e il fatto si fa così stretta e indissolubile che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell' altro, e il fatto diventa penoso in se stesso, e lo spirito se ne allontana, quand' anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compiere quel fatto senz' averne a temere alcuna conseguenza penosa. Così ammettendo questo principio d' associazione, il sentimento della responsabilità

morale resta anche meglio spiegato e non occorre ricorrere per ispiegarlo al sentimento della libertà [1].

Non intendiamo infirmare le belle osservazioni del nostro autore intorno al sentimento della responsabilità. Crediamo anche noi che il timore del castigo e in generale delle perniciose conseguenze che derivano dall' azione malvagia, non sia estraneo al determinare in noi il sentimento della responsabilità, tanto più quando per effetto d' associazione l' azione malvagia che in origine ci ripugnava solo in causa del castigo che andava ad essa connesso, ci apparisce brutta e detestabile in se stessa. Ma basta il solo timore del castigo a determinare questo sentimento? Risulta questo sentimento di un solo elemento, o non è invece un sentimento complesso, che non uno, ma parecchi elementi concorrono a determinare? Se il solo timore del castigo bastasse a spiegarlo, come avviene che non cresce in ragione diretta del crescere del timore e dell' aspettazione di venire puniti? L' uomo che ha commesso parecchi delitti ha forse lo stesso sentimento di responsabilità, lo stesso rimorso dell' uomo che ha commesso un delitto solo? I grandi delinquenti hanno anzi perduto ogni sentimento di responsabilità; la voce del rimorso non si fa in loro sentire. Perchè? Secondo la dottrina del Mill, avendo costoro le maggiori probabilità di venire puniti e avendo a temere e ad aspettarsi i maggiori castighi, dovrebbero anche sentire più fortemente la propria responsabilità, ed essere straziati dai più fieri rimorsi; invece niente di tutto questo; ripetiamo perchè? I grandi delinquenti colla lunga abitudine al delitto hanno perduto a poco a poco ogni criterio di distinzioni morali; bene e male, male e bene sono per loro la stessa cosa e fanno indifferentemente

[1] Vedi per tutto questo, Philosophie de Hamilton, p. 558-560.

l' uno e l' altro, perchè non è escluso che qualche volta i grandi delinquenti non possano fare anche il bene; di più hanno perduto ogni sentimento della propria libertà, perchè in realtà la libertà non la possiedono più, e sono fatalmente necessitati ad operare in quella maniera in cui operano. Giunti a questo punto di abbiettezza morale, è naturale che non si agiti più nel loro animo il sentimento della responsabilità; può essere il sentimento della responsabilità là dove non è radicalmente distinto il bene dal male, là dove non si è liberi di operare in quella maniera in cui si vuole operare? O c'inganniamo, o in questo, più che in qualunque altra cosa, sta la vera spiegazione del sentimento della responsabilità.

Insomma il timore del castigo non è certamente estraneo al determinare questo sentimento in noi, ma più che altro vi contribuiscono la radicale distinzione che noi facciamo fra il bene ed il male, e per cui il bene ci apparisce pel suo pregio intrinseco degno di essere praticato, il male per la sua intrinseca deformità degno di essere fuggito, e l' essere coscienti che noi siamo liberi di agire in quel modo che vogliamo.

Ma continuiamo a studiare la dottrina del Mill. « Supponete, egli dice, che vi siano due razze d' uomini, gli uni costituiti fin dalla nascita in tal maniera che qualunque sia l' educazione che loro si dà e il trattamento che loro si fa subire, non si possa impedir loro di sentire e d' agire per il bene di quelli ch' essi avvicinano, e gli altri talmente perversi di lor natura che nessuna educazione, nessun castigo possa loro inspirare l' idea del dovere, nè impedir loro di fare il male. Nè gli uni nè gli altri avrebbero libero arbitrio; e tuttavia gli uni sarebbero onorati come semidei, e gli altri trattati come bestie malefiche. Forse non si punirebbero,

perchè la punizione non avrebbe alcun effetto su di essi, e si crederebbe di far male cedendo a un sentimento vendicativo, ma si terrebbero a distanza con vigilanza, e si ucciderebbero anche, come le altre creature dannose, se non si avesse altro mezzo di disfarsene. Si vede con questo esempio, che anche coll'esagerazione più grande possibile del sistema della necessità, la distinzione tra il bene e il male morale nella condotta dell'uomo sussisterebbe egualmente »[1].

La realtà delle distinzioni morali e la libertà delle nostre volizioni, soggiunge il Mill, sono due questioni indipendenti l'una dall'altra. E io sostengo, prosegue, che un essere umano che ha un amore disinteressato e costante per i suoi simili, che ricerca il loro bene in ogni maniera, che odia vigorosamente tutto ciò che fa loro del male e agisce conformemente a questi sentimenti, è naturalmente, necessariamente e ragionevolmente un oggetto di amore, d'ammirazione e di simpatia, e degno che l'umanità lo circondi del suo rispetto e della sua affezione; che invece chi ha delle tendenze contrarie e agisce in conseguenza, è un oggetto naturale e legittimo dell'avversione e dell'ostilità degli uomini; e ciò sia ch' essi godano della libertà, sia che non ne godano, anzi anche nella supposizione che i loro atti in se stessi buoni o cattivi siano stati determinati così assolutamente fino dal cominciamento delle cose come se fossero fenomeni della materia bruta[2].

Come si vede, lo Stuart Mill crede che, anche a partire dalla peggiore ipotesi, dal fatalismo assoluto, la realtà delle distinzioni morali esisterebbe però egualmente, e quindi non sarebbe punto soppressa la responsabilità

[1] Philosophie de Hamilton, p. 560.

[2] Philosophie de Hamilton, p. 560-561.

che chiamerei esterna questa volta, per distinguerla da quell'altra responsabilità che si potrebbe dire interna, e che si manifesta nel sentimento intimo della soddisfazione o del rimorso, che tien dietro nell'agente alla azione compiuta. La responsabilità interna abbiamo veduto già sopra essere considerata dal Mill come affatto indipendente dal sentimento della libertà e dipendere più che da altro dal timore del castigo: a questo punto la tesi s'allarga, e anche la responsabilità esterna, quella cioè che si manifesta nell'amore, nella stima, nell'ammirazione, o per converso nell'odio, nel disprezzo, nell'avversione dei nostri simili per noi in grazia delle nostre azioni buone o cattive, si nega essere connessa colla libertà o dipendere da essa: il bene merita amore, il male odio: che importa a noi che le persone in cui si manifesta l'uno o l'altro siano libere o no nelle loro azioni?

Contro la quale conclusione si potrebbe osservare che l'amore, la stima, l'ammirazione di cui qui parla il Mill, assomiglia a quell'amore, a quella stima e a quell'ammirazione, che si può avere, per esempio, per un dipinto o per una statua bellissima, la cui bellezza sappiamo non essere opera sua, ma di chi l'ha fatta; d'altra parte l'odio, l'avversione, l'ostilità di cui pure parla il Mill, assomiglia a quell'odio, a quell'avversione e a quell'ostilità che si può nutrire per una bestia malefica qualunque, a cui sappiamo di non poter domandar conto di ciò che fa; tanto è vero che, anche uccidendola, siamo ben lungi dal riputare questa uccisione una punizione, un castigo. Ma è poi esatto dire che si può avere dell'amore, della stima, dell'ammirazione per un dipinto o una statua; che si può avere dell'odio, dell'avversione, dell'ostilità contro una bestia? Questi sentimenti non s'alimentano che verso chi è padrone

dell'opera sua; verso chi non è padrone dell'opera sua sentimenti d'indole ben diversa provano gli uomini. All'amore, alla stima, all'ammirazione, al rispetto si sostituisce il compiacimento, il godimento intimo, un sentimento egoistico insomma a sentimenti essenzialmente altruistici: all'avversione, all'odio, all'ostilità un sentimento di disgusto o di ribrezzo che non va al di fuori di noi, e il più delle volte anche un sentimento profondo di pietà e di compassione. Chi odia il pazzo che in un momento di furore che non si seppe impedire, ha fatto strage della sua famiglia? Sarà ribrezzo quello ch'egli ci inspira, sarà disgusto mortale, sarà più di tutto pietà per lo stato miserando della sua mente che lo ha condotto a tanto eccesso, ma non odio, non avversione, non disprezzo. Egualmente perchè dovrei io amare, ammirare, venerare chi ad esempio con pericolo grave della sua vita ha salvato dalle fiamme un'intera famiglia, o chi comecchessia ha fatto del bene agli altri, qualora avessi la certezza che quest'uomo ha fatto così perchè era necessitato a fare così e non poteva fare diversamente? che quest'opera non è sua, sebbene uscita da lui, perchè niente di suo egli ci ha messo? Io amerò l'opera in se stessa, ammirerò l'opera in se stessa, perchè il bene è degno d'amore e d'ammirazione dovunque si manifesti; ma non amerò, nè ammirerò la persona che la compie, come non amo, nè ammiro il vaso che pure contiene un mazzo di fiori dai colori smaglianti e dal soavissimo odore. Anzi a rigore non potrò dire neanche che quella persona ha compiuta quell'opera; non compie un'opera se non chi la compie efficientemente, ha cioè il potere di compirla e se ne serve. Insomma la responsabilità che ho chiamato esterna, la sanzione esterna della stima e dell'affezione, oppure dell'odio e dell'avversione per le azioni compiute, non è concepibile se non a patto

che chi le ha compiute potesse anche non compierle, fosse cioè libero di compierle o di non compierle. E se talora sembra che si abbia o si ha effettivamente dell'ammirazione e del rispetto, o dell'avversione e del disprezzo anche per chi non è in realtà responsabile dell'opera sua, ciò avviene perchè, abituati a vivere con esseri capaci di rispondere del loro operato, i sentimenti che proviamo per loro, proviamo per associazione anche per altri.

Ma la questione si fa ancora più grave, e la insussistenza della tesi deterministica si manifesta anche più quando la sanzione esterna dell' amore e dell' ammirazione, dell' avversione e dell' odio assume una nuova forma, la forma del premio e del castigo. Finchè ci si limita ad amare o ad odiare direi platonicamente i nostri simili per le azioni da loro compiute, e non si pensa a tradurre in atto questi nostri sentimenti, può importare fino a un certo punto che l'uomo sia libero o non libero; ma quando l'uomo collettivo, la società, si sostituisce all' individuo, e si erige a giudice delle azioni, e quei due sentimenti dell'amore e dell' avversione che suscitano le azioni, converte in premio da una parte e in punizione dall'altra, allora la cosa muta d'aspetto, e diventa una questione di giustizia o d' ingiustizia la questione della libertà e del determinismo; e se prima la sua soluzione avea un interesse puramente teorico, adesso acquista un interesse altamente pratico e morale. È giustizia (non diremo premiare, lasciamo il premiare), punire uno per un'azione che fu determinato a compiere? Se egli non poteva fare diversamente da quello che ha fatto, in che è egli colpevole? E se non è colpevole, perchè la società lo punisce?

L'obbiezione è gravissima, e secondo noi dà il colpo di grazia al sistema del determinismo; pure il Mill non

si sgomenta dinanzi ad essa, ma l'affronta con coraggio, e con l'acutezza e la profondità che gli è solita cerca di risolverla.

Ci si obbietta, dice il Mill, che, essendo l'uomo determinato a operare, non è giustizia punirlo se opera male, poichè non può impedirsi di farlo. Io dico invece, continua egli, che non sarebbe giustizia punirlo s'egli non fosse determinato. Infatti il castigo parte dalla supposizione che la volontà obbedisce a dei motivi, essendo il castigo stesso un motivo. Se il castigo non avesse il potere d'agire sulla volontà, sarebbe illegittimo. Se la volontà si suppone libera, capace cioè di operare contro i motivi, la punizione resta senza oggetto e giustificazione. Due fini giustificano il castigo; il profitto che ne ricava il colpevole stesso e la protezione degli altri uomini. Ora questi due fini si ottengono indipendentemente dall'essere l'uomo libero o non libero; anzi il primo non si ottiene se non a patto che l'uomo sia determinato da motivi. Come infatti il castigo potrebbe tornar di profitto al colpevole qualora fosse libero, qualora cioè questo castigo non agisse su di lui come motivo a farlo operare diversamente da quello che ha fatto in passato [1]?

Osserviamo di passaggio che la ben intesa dottrina della libertà non nega l'influenza che il castigo o il timore del castigo esercita sulla volontà dell'uomo, e non nega quindi il profitto che dal castigo può ritrarre il colpevole. Il dire che la volontà può agire in opposizione ai motivi non equivale a dire che la volontà agisce senza motivi; anche i sostenitori della libertà ammettono che il castigo agisca come mezzo educativo, e si deva considerare come mezzo educativo. La questione adunque non fu risolta dal Mill; egli s'è contentato di girare, per

[1] Philosophie de Hamilton, p. 562-563.

così dire, la posizione; alla questione, se sia giustizia punire chi è determinato a operare in un dato modo, ha sostituito quest'altra, se sia giustizia punire chi non è determinato; ma queste non sono due tesi opposte in maniera che provata l'una si deva rifiutare l'altra. Il Mill crede che non sia giustizia punire chi non è determinato, e sia pure; ma con questo è detto che sia giustizia punire chi è determinato? La questione è ancora insoluta.

Ma riportiamo per intero il luogo del Mill, per vedere quale concetto egli ha della giustizia. « Vi sono due fini che nella teoria dei necessitarii bastano a giustificare il castigo: il profitto che ne ritrae il colpevole stesso e la protezione degli altri uomini. Il primo giustifica il castigo, perchè fare del bene a uno non può essere fargli torto. Punirlo pel suo proprio bene, purchè colui che infligge la pena abbia un titolo a farsi giudice, non è più ingiusto di fargli prendere un rimedio. Per ciò che riguarda il delinquente, la teoria vuole che, controbilanciando l'influenza delle tentazioni presenti o delle malvagie abitudini acquisite, la pena ristabilisca nello spirito la preponderanza normale dell'amore del bene.... Nel secondo rispetto, il castigo è una precauzione che la società prende per sua propria difesa. Perchè il castigo sia giusto bisogna solamente che lo scopo che la società si propone sia giusto. Se la società se ne serve per calpestare i giusti diritti dei privati, il castigo è ingiusto. Se se ne serve per proteggere i giusti diritti dei cittadini contro un'aggressione ingiusta e criminosa, è giusto. Se abbiamo dei diritti giusti (ciò che ritorna a dire che abbiamo dei diritti) non può essere ingiusto difenderli. *Con o senza libero arbitrio, la punizione è giusta nella misura in cui è necessaria per raggiungere lo scopo sociale, nella stessa maniera che è giusto mettere una bestia*

feroce a morte (senza infliggerle delle sofferenze inutili) per proteggerci contro di essa»[1].

Ecco, è comodo per uno scopo particolare e in sostegno d'una certa tesi attribuire ad una cosa quel significato che meglio talenta; soltanto sta a vedere se per giustizia gli uomini tutti quanti non intendano una cosa ben diversa da quella che qui intende lo Stuart Mill. Chi ardisce chiamare *giusta* la punizione che si infligge a una bestia feroce, soltanto perchè serve a proteggerci contro di essa? Anzi si può veramente chiamarla punizione? Lo Stuart Mill io credo non prenda sul serio questa sua affermazione. Supponiamo, per un'ipotesi impossibile a verificarsi, che un pazzo riconosciuto, in seguito all'uccisione di due o tre persone, venga condannato a morte; lo Stuart Mill per il primo protesterà contro questa sentenza e la chiamerà ingiusta; e tuttavia, nella sua teoria, sarebbe il non plus ultra della giustizia, poichè avrebbe appunto per iscopo di salvare la società dai furori del pazzo.

Il vero si è che a giustificare il castigo, a fare che un castigo sia giusto non basta la protezione della società che si ottiene per mezzo di esso, e neanche il profitto che ne ritrae il colpevole; certamente e la protezione della società e il profitto che ne ritrae il colpevole costituiscono come l'accompagnamento necessario del castigo; certamente questi due scopi chi punisce si propone sempre e deve proporsi di raggiungere; ma altra cosa è dir questo, e altra il sostenere che questi due scopi giustifichino essi medesimi il castigo. La giustizia del castigo sta in qualche cosa di superiore e di più alto; sta nel fatto che colui che lo subisce lo *merita,* perchè, se avesse voluto, avrebbe potuto operare altrimenti; sta nella

[1] Philosophie de Hamilton, p. 563-564.

necessità di vendicare la moralità offesa, di ristabilire la calma e l'armonia nelle coscienze. In caso contrario dov' è la giustificazione del castigo quando comecchessia venga a mancare e il profitto che ne ritrae il colpevole e la protezione della società? Non si sa che talvolta il castigo, anzichè esercitare un'azione benefica sull'animo del colpevòle, anzichè inspirargli il desiderio di migliorarsi e di correggersi, lo infiamma d'un odio atroce contro la società che lo ha punito, e gli suscita pensieri di vendetta, sicchè alla prima occasione armerà la mano omicida e farà strage di quelli ch'ei reputa suoi nemici? In tal caso il castigo è riuscito a ottenere un effetto precisamente opposto a quello che nella dottrina del Mill costituisce la sua giustificazione; in tal caso è quindi ingiusto, e hanno fatto male gli uomini a infliggerlo. Perciò vadano a rilento gli uomini e ci pensino prima di infliggere un castigo: se non è probabile che ne derivi il miglioramento del colpevole e la protezione della società, non ne facciano niente, lascino impunito il colpevole; sarebbe ingiustizia punirlo.

Ancora si potrebbe fare quest'altra osservazione al Mill. Voi parlate qua e là [1] di premii e di castighi che si avranno da Dio in un'altra vita. Forsechè anche i castighi di quest'altra vita avranno lo scopo di proteggere la società e di recar vantaggi al colpevole migliorandolo? È assurda questa supposizione: per ciò Dio non sarà giusto quando punisce, mancandogli appunto ciò che giustifica la punizione.

Ma il Mill non si dà per vinto. « A tutti coloro, egli dice, che pensano che la protezione dei giusti diritti non basta a legittimare il castigo, io dimanderei com' essi conciliino la loro idea di giustizia col castigo dei delitti

[1] Philosophie de Hamilton, p. 565.

prescritti da una coscienza pervertita. Ravaillac e Balthazar Gerard non sono riguardati come delinquenti, ma come martiri eroici. Se il loro supplizio è stato giusto, il castigo non è giusto a causa dello stato di spirito del delinquente, ma solamente perchè è un mezzo efficace per raggiungere il fine che gli è proprio. È impossibile affermare la giustizia del castigo dei delitti dettati dal fanatismo, se non si dice ch'esso è necessario per raggiungere uno scopo giusto. Se questo non è una giustificazione, non ce n'è affatto. Tutte le altre giustificazioni imaginarie cadono quando si applichino ai delitti del fanatismo »[1].

Con questo il Mill si crede aver posto al muro i suoi avversarii: ma noi gli obbiettiamo coll'Alexander[2] che se i fanatici non sono colpevoli nell'atto, sono però colpevoli nel pervertimento della coscienza che li hà condotti al delitto; il che in fondo torna al medesimo. Sicchè la loro punizione è giustificata non tanto dalla necessità di difendere la società, quanto e più di tutto dalla loro colpabilità. Il vecchio Aristotele distingueva molto giustamente le azioni dagli abiti: delle azioni siamo padroni dal principio fino alla fine; degli abiti soltanto in principio: ciò non vuol dire però ch'essi non siano egualmente volontarii e non ne siamo quindi responsabili, perocchè appunto in sul principio ci era lecito comportarci così o altrimenti[3]. Del resto se il fanatico è divenuto tale non per colpa sua, vale a dire se è vissuto in tale ambiente di perverse influenze morali da non potere assolutamente sottrarsene, e da scambiare come imprescindibile dovere di coscienza il compimento di un'opera

1 Philosophie de Hamilton, p. 566.

2 Vedi Philosophie de Hamilton, nota a p. 566-567.

3 Eth. Nic. III. 5, § 22, ediz. Susemihl.

abbominevole; se non ha potuto far uso della sua libertà, perchè fu una sola la via che gli si indicò di seguire, e lo si tenne perfettamente all' oscuro sull' esistenza di un'altra via diversa da quella ed opposta, il castigo che gli s'infligge è ingiusto, per quanti vantaggi si possano in questa maniera ottenere. Soltanto è molto difficile determinare se il fanatico è divenuto tale per ragioni indipendenti da lui, e quindi se il suo castigo è conforme o non conforme a giustizia.

Il Mill s'ostina a non voler considerare nel castigo una retribuzione, e continua a sostenere che inflitto per un'altra ragione che per agire sulla volontà del colpevole e per proteggere i giusti diritti degli uomini, non è giustificabile. « Se si crede, dice egli, che v'ha giustizia a infliggere delle sofferenze senza scopo, che v'ha fra le due idee di delitto e di castigo un'affinità naturale che fa che dappertutto ove c' è delitto, è necessario che una pena sia inflitta a modo di retribuzione, io confesso che non posso in nessuna maniera giustificare il castigo inflitto in virtù di questo principio »[1].

Eppure se v' ha giustificazione del castigo sta precisamente in questo che il colpevole lo merita, e ch'è una retribuzione dovutagli. E non è vero che considerato come retribuzione il castigo sia senza scopo; gli è scopo la retribuzione medesima. Non si nega che il castigo agisca ad un tempo sulla volontà del colpevole, e serva di protezione alla società; ma solo a condizione che sia considerato una retribuzione, questi due scopi potrà ottenerli: solo chi sappia d'aver meritato il castigo potrà proporsi di emendarsi e correggersi. Che se invece il castigo fosse dato al colpevole non già perchè l'ha meritato, ma perchè eserciti su di

[1] Philosophie de Hamilton, p. 567.

lui un'azione benefica e lo induca a correggersi, egli potrebbe molto giustamente domandare se c'era proprio bisogno d'una punizione per questo, o se non si avrebbe meglio ottenuto questo scopo, assegnandogli un premio, una ricompensa. Sicuro, nella teoria del Mill, se il punire, che val quanto fare del male a qualcheduno, non ha altra giustificazione che il profitto che ne ritrae il colpevole stesso e la protezione della società, esso diventa un'enorme ingiustizia, in quanto che questi due scopi si sarebbero potuti ottenere egualmente e meglio col premiare, col ricompensare il colpevole. Il premio e la ricompensa concessi al colpevole a patto che non operi più male, avrebbero assai meglio del castigo agito sulla sua volontà nel senso del bene, e quindi protetta la società da ogni ulteriore attacco di lui. Nè vale il dire che in tal modo si offenderebbe quel sentimento naturale di rappresaglia che ci porta a fare del male a chi ce ne ha fatto, e che sebbene nulla abbia in se di morale, congiuntosi però coll'idea del bene generale che lo limita, diventa il sentimento morale delle giustizia. Il Mill che fa questa osservazione [1], è in contraddizione con se medesimo, e mostra di credere che la giustizia della punizione si fonda su ben altre basi che su quelle che prima ha tentato di stabilire. Nè vale il dire, come ancora fa il Mill [2], che la pena è più forte del piacere e che la punizione è infinitamente più efficace della ricompensa per quanto riguarda il distogliere dalla colpa, poichè la punizione sola può produrre le associazioni il cui effetto è di rendere detestabile in se stessa la condotta che ci espone ad essa, e di fare un oggetto di ripulsione sincera tutto ciò che torna di danno alla

[1] Cfr. la nota a p. 563-565 della Philosophie de Hamilton.
[2] Ibid.

società. Anche la ricompensa data all' astensione dalla colpa può produrre associazioni tanto forti da rendere in ultimo amabile per se stessa appunto l'astensione dalla colpa, e da assicurare per tal modo a sufficienza la società dai possibili attacchi dei malfattori, senza far male a chicchessia col castigo. Il castigo adunque, giova ripeterlo, ha ben altra giustificazione che quella che gli vorrebbe assegnare il Mill.

Ma il Mill è troppo acuto e profondo, e sovratutto troppo leale, per non vedere che tutti gli uomini riguardano il castigo come una retribuzione, come una cosa dovuta a colui che ha fallito. Egli cerca spiegare questo sentimento generale e naturale, com'egli stesso lo chiama, in questa maniera. « Fin dalla prima infanzia l'idea della malvagia azione (vale a dire dell'azione proibita, o dell'azione dannosa per gli altri) e l'idea di punizione si presentano insieme al nostro spirito; e l'intensità delle impressioni fa che l'associazione che le lega ci offra il più alto grado d'intimità. È egli estraneo e contrario alle abitudini dello spirito umano, che noi possiamo in queste circostanze conservare il sentimento e dimenticare la ragione che gli serve di base? Ma perchè parlare di dimenticanza? Il più delle volte, durante la nostra prima educazione, questa ragione non è stata presentata al nostro spirito. Le sole idee che si sono presentate sono state quella del male e quella della punizione, e una associazione inseparabile s'è creata fra di esse direttamente senza il soccorso nè l'intervento d'un'altra idea. Ciò basta pienamente perchè i sentimenti spontanei dell'umanità considerino il castigo e il malvagio come fatti l'uno per l'altro, come legati naturalmente, indipendentemente da ogni conseguenza »[1].

[1] Philosophie de Hamilton, p. 568.

Riconosciamo la giustezza dell'osservazione e l'acutezza dell'analisi: domandiamo però se l'intima associazione fra il malvagio e il castigo dipenda soltanto dall'esperienza, o se piuttosto l'esperienza non abbia fatto che confermare e svolgere un sentimento già in noi esistente allo stato di latenza, allo stato virtuale; di maniera che l'intimità dell'associazione fra malvagio e castigo dipenda, più che da altro, dal sentimento che anteriormente ad ogni esperienza ci porta ad avversare il male. Se quello che si fa al di fuori non è, per così dire, un'eco fedele di ciò che è dentro di noi, se la nostra natura non consente a quello che si fa al di fuori, è impossibile che si stabiliscano intime e forti associazioni, come è impossibile ad esempio che l'educazione artistica crei il senso del bello, o l'educazione del palato quello del gusto in chi ne sia per natura sprovvisto. Insomma noi non siamo una tavola rasa, com' era opinione del buon Condillac, ma c'è in noi una spontaneità naturale, come del resto riconosce anche il Bain [1].

Ma lo spirito di sistema la cede in ultimo al sentimento della verità, che finisce col prevalere in tutti quanti e coll'imporsi anche agli uomini più attaccati ai sistemi. Perciò leggiamo nel Mill le seguenti parole: « Si dice che colui che ammette la teoria della necessità deve sentir l'ingiustizia delle punizioni che gli s'infliggono per le sue cattive azioni. Ciò mi pare una chimera; ciò sarebbe vero, s'egli *non potesse* realmente *impedirsi d'agire* come ha fatto, vale a dire se l'azione ch'egli ha fatto non dipendesse dalla sua volontà, s'egli fosse sottoposto a un costringimento fisico, o s'egli

[1] Vedi Ribot, Psychologie anglaise contemporaine, artic. Bain; e Bain, Les emotions et la volonté part. 2. cap. 1.

subisse l'impero d'un motivo così violento che nessun timore di castigo potesse avere effetto »[1].

Come si vede, lo Stuart Mill ritorna alla sua prediletta teoria della causazione, per cui la causa non costringe ad essere l'effetto, e che, applicata allo spirito umano, gli lascia una parte di libertà: ma non è egli in contraddizione con tutto quanto ha detto precedentemente? *Non è giustizia punire uno s'egli non può realmente impedirsi d'agire come ha agito,* se in altre parole non è libero nelle sue azioni: che mi venivate dunque a dire poco fa che la giustizia è affatto indipendente dall'esser l'uomo libero o non libero, che è anzi concepibile colle forme più esagerate del fatalismo? D'altra parte questa libertà esiste o non esiste? in questo luogo pare che voi l'ammettiate.

Ma il Mill continua: « Se però il delinquente fosse in uno stato in cui il timore del castigo potesse agire su di lui, non v'ha obbiezione metafisica che possa, a mio avviso, fargli trovare il suo castigo ingiusto »[2]. Ecco qui un nuovo elemento per determinare quando un castigo è giusto od ingiusto, il timore del castigo medesimo; se il delinquente non era per modo dominato da motivi contrarii che in lui poteva agire il timor del castigo, e tuttavia non ha agito, è giusto punirlo.

Si domanda prima perchè il timor del castigo non ha agito sul delinquente, benchè i motivi contrarii non fossero tanto forti da impedirgli di agire, anzi essendo addirittura più deboli. Se in ogni caso la vittoria rimane sempre al motivo più forte, dovea ciò verificarsi anche questa volta: perchè non s'è verificato? Allo Stuart Mill la risposta, che non può essere certamente favorevole

1 Philosophie de Hamilton, p. 569.

2 Ibid.

alla sua tesi deterministica. Ma lasciando da parte questo, perchè dovrebbe il timor del castigo costituire come il criterio con cui giudicare del merito o del demerito di una persona, e quindi della giustizia o non giustizia della sua punizione? Se per un' ipotesi, ch' io non credo impossibile a verificarsi, ci fosse uno affatto insensibile al timor del castigo, come dovrebbe la società regolarsi a suo riguardo? Il punirlo sarebbe in ogni caso ingiustizia. Evidentemente però qui il Mill ritorna alla sua tesi favorita che non sarebbe giustizia punire chi non è determinato da motivi, dovendo appunto il castigo considerarsi come un motivo, che agisce nel senso di far astenere dalla colpa.

Riassumendo, mi pare di poter sostenere a buon diritto che il castigo non si può infliggere con giustizia, se non a patto che chi delinque avesse potuto anche non delinquere, e qualunque giustificazione si cerchi di esso al di fuori della libertà è affatto illusoria.

IV.

« Ogni dottrina, opera sincera del pensiero umano, deve contenere una parte di verità. Criticare è semplicemente mostrare che questa parte della verità non è il tutto; la critica non è che il limite imposto della ragione ai sistemi, che sono essi stessi limitati dalle cose. Fissando così il punto dove s'è arrestato lo sforzo dell' intelligenza, la critica fissa precisamente il punto che l'intelligenza deve oltrepassare; essa le apre un novello spazio al di là di quello che avea di già percorso; in una parola, essa ingrandisce l'orizzonte intellettuale che

un sistema avea voluto ricondurre alle sue proporzioni sempre troppo strette »[1].

Queste belle e assennate parole che il Guyau premette alla sua acuta critica della Morale inglese contemporanea, abbiamo fatto nostre perchè ci parve si potessero a rigore applicare alla critica nostra del sistema deterministico del Mill. La conclusione a cui vogliamo arrivare, nell'esame di questo sistema, non è già che in esso non ci sia nulla di vero; una parte di vero c'è: soltanto questa parte vera ha bisogno di essere sceverata e distinta da tutte le altre che non lo sono, ha bisogno di essere presentata spoglia di tutto il fattizio e l'appiccaticcio che le ha fatto perdere la sua vera fisionomia.

E prima di tutto è grande merito del Mill l'aver lasciato in disparte il fatalismo puro, il fatalismo fisico, per cui l'uomo non è niente e dipende interamente dal mondo di fuori, e il fatalismo modificato dell'Ovven per cui l'uomo è forzato *dalla sua costituzione originaria* o modificata dalle circostanze esterne, a ricevere i suoi sentimenti e le sue convinzioni *indipendentemente dalla sua volontà,* sentimenti e convinzioni che creano poi il motivo d'azione e spingono all'azione[2]; e l'avere invece introdotto un determinismo che direi psicologico ed intimo, per cui la volontà dell'uomo non è lettera morta, ma contribuisce indirettamente alla modificazione e anche alla formazione del carattere, potendo mettere in opera i motivi che sono necessarii a tal uopo[3], e collocarci in circostanze adatte e convenienti[4]. In questa maniera lo Stuart Mill è riuscito a dare all'uomo una

1 Guyau, La Morale anglaise contemporaine, p. 185.

2 Guyau, op. cit. p. 65-66.

3 Philosophie de Hamilton, p. 571.

4 Logique ecc. vol. 2. p. 424.

specie di personalità; perocchè quando l'uomo può comecchessia modificare e anche formare il suo carattere, non è già un automa cosciente, uno spettatore inerte d'azioni in cui egli non abbia alcun potere, e che per conseguenza a torto s'attribuisce, come avviene nel fatalismo puro e nel fatalismo modificato; ma un *me*, una *persona* che può dire con qualche diritto *sue* le azioni che si compiono dentro di lui. È ben vero che questa specie di potere autonomo, che lo Stuart Mill concede alla volontà, diventa poi illusorio, quando facendo la genesi della volontà stessa dice che dipende in ultimo dal desiderio, il quale è formato *per* noi e non *da* noi, il quale insomma è fatale; ma è vero anche che qua e là fa capire che se il desiderio non è formato da noi, noi possiamo però metterci in tali circostanze che sieno adatte a far nascere questo desiderio [1]; con che riconosce ancora indirettamente una specie di potere autonomo esistente in noi.

Insomma la parte vera del sistema deterministico del Mill è la seguente. Noi operiamo sempre sotto l'influenza di certi motivi; non sarebbe altrimenti cieco e irragionevole il nostro operare? Devesi dire che il *me*, risolvendosi dopo un esame, lo fa senza tener conto dei motivi, e che è come un giudice il quale, dopo aver sentito le ragioni dell'una e dell'altra parte contendente, pronuncia una sentenza arbitraria dimenticando le ragioni invocate dalle due parti? Una sentenza di tal fatta è cieca ed iniqua nella stessa maniera che l'operare senza motivi non è d'uomo ragionevole, ma folle e pazzo. Il motivo però, come causa d'azione, non è differente da tutte le altre cause del mondo fisico, vale a dire non è un tale antecedente che costringa ad essere il conseguente

[1] Vedi il fine della parte 2. di questo lavoro.

in una maniera irresistibile; non esercita insomma sul conseguente una coazione di tal fatta che, posto l'uno, si debba porre di necessità l'altro. Il motivo agisce sulla volizione, ma non la determina di necessità; noi non siamo sforzati ad obbedire a un motivo particolare, anzi sentiamo che se lo desiderassimo abbiamo il potere di resistere al motivo [1]; il costringimento necessario e irresistibile che, secondo alcuni, il motivo esercita sulla volizione, è respinto dalla coscienza e rivolta i nostri sentimenti [2]. Due cose adunque sono notevoli nelle azioni degli uomini, i motivi e la volontà; la volontà non si induce mai ad operare senza motivo; ma non per questo il motivo ha tal forza da soggiogarla affatto e da ridurla in condizione di non potere resistergli, se occorra: due forze si agitano nell'anima degli uomini, l'una cieca e incosciente il motivo, l'altra intelligente e cosciente, la volontà; la quale ultima lascia agire su lei la prima e talora la mette in opera essa stessa per uno scopo determinato [3].

Questa dottrina che fa, per così dire, capolino dalle frequenti professioni di fede deterministica che fa il Mill, e che forse gli è sfuggita contro il suo stesso volere, è la parte sana e vera del suo sistema. Soltanto questa dottrina è conforme al punto di vista a cui egli s'è messo, o non è piuttosto in perfetta contraddizione con esso, e non si deve quindi considerare come una specie d'intruso che, entrato a forza nella casa del Mill, vi rimane, pure ad onta della gran voglia del padrone di liberarsene? E in realtà quella specie di potere autonomo

1 Logique ecc. vol. 2. p. 420. Vedi la parte 2. di questo lavoro.

2 Logique ecc. vol. 2. p. 420.

3 Philosophie de Hamilton, p. 571. « Sarà giusto mettere in opera dei motivi che ci necessiteranno a fare i nostri sforzi ecc. »

che, secondo quanto abbiamo esposto precedentemente, pur attraverso a una quantità di dubbii e di contraddizioni, pare le Stuart Mill voglia concedere alla volontà, svanisce là dove parlando della volontà come causa, la considera nè più nè meno che una causa fenomenica, un antecedente a cui tien dietro invariabilmente un conseguente, non già un antecedente che produca, che *efficiat*, per dirlo alla latina, il conseguente, una causa nel senso in cui si dice che i fenomeni fisici sono causa gli uni degli altri, nel senso in cui il freddo è causa del ghiaccio e la scintilla dell' esplosione della polvere, una causa cieca e meccanica insomma [1]. Si potrebbe domandare a questo punto come avvenga che una causa cieca e meccanica possa mettere in opera dei motivi e resistere ai motivi, se occorra, come pure il Mill afferma in altro luogo; ma è una delle solite contraddizioni del Mill, di cui non terremo conto.

Evidentemente la dottrina per cui la volontà è considerata come causa fenomenica, come uno stato di spirito a cui tien dietro un certo movimento delle nostre membra conforme ad esso [2], e null'altro, è intimamente connessa coll'altra dottrina, per cui il Mill considera lo spirito come una serie di stati di coscienza, come una possibilità permanente di sentimenti e nulla più, senza preoccuparsi se ci sia qualche cosa d'uno e di identico a cui questi stati di coscienza e questi sentimenti si riferiscano, se ci sia un *substratum* che serva loro di sostegno [3]. Nell'una e nell'altra teoria è l'empirismo, il fenomenismo puro che prevale: in noi c'è una serie di fenomeni che si succedono e si connettono

[1] Logique ecc. vol. I. p. 393.

[2] Logique ecc. vol. I. p. 393.

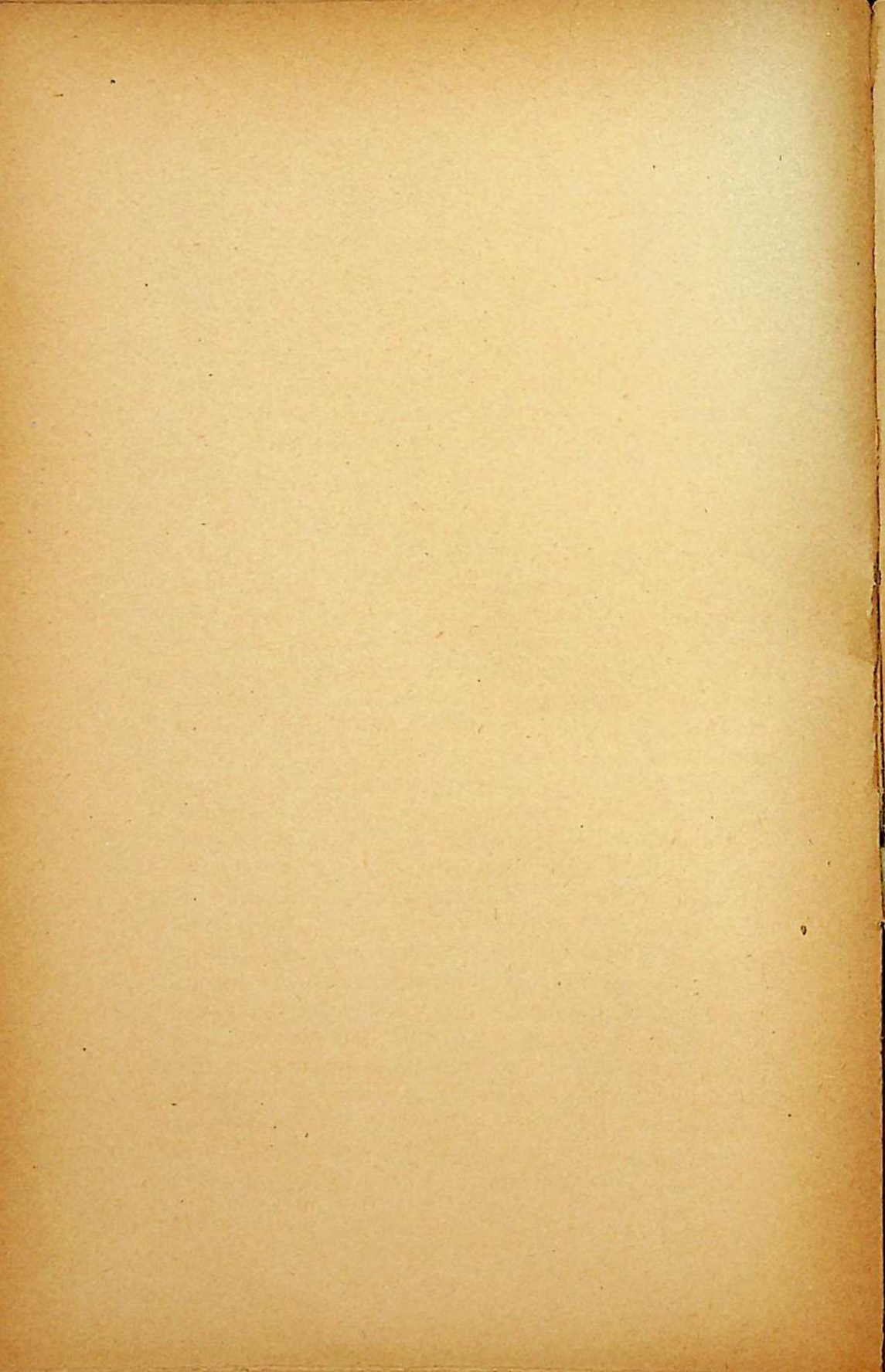
[3] Philosophie de Hamilton, p. 227 e seg.

insieme con cert'ordine e regolarità; uno di questi fenomeni è la volizione; un altro l'azione che le tien dietro: si dice volgarmente che l'uno è causa dell'altro; ma in realtà sono due fenomeni campati in aria, la cui produzione è dovuta a nessuno, che non hanno altro legame fra loro che quello d'una successione uniforme, e che insieme cogli altri contribuiscono a formare quella serie di stati interni che dicesi spirito. Come si vede, con una simile dottrina la personalità umana sparisce e non si capisce come l'uomo possa dir suoi i varii fatti che succedono dentro di lui.

Insomma e per concludere, ci pare di poter dire che nel sistema deterministico del Mill ci sono come due correnti opposte, che vorrebbero confondersi, sparire l'una nell'altra, ma che mai non ci riescono; l'una per cui l'autore è indotto a concedere all'uomo una personalità purchessia, e lo fa in qualche maniera padrone de' suoi atti fornendolo d'una certa libertà; l'altra per cui questa personalità gli è negata affatto, e il suo spirito si riduce a una serie di stati di coscienza e di sentimenti e a nulla più, e le sue azioni si fanno dipendere da motivi che non sono lui e che non sono posti da lui. Poteva il Mill far procedere insieme e confuse l'una nell'altra queste due correnti di natura così opposta, anche adoperando la forza e la violenza? Non lo poteva sicuramente; e di qui la ragione per cui il suo sistema s'avvolge in tante e così aperte contraddizioni. L'abbiamo detto fin dapprincipio; noi amiamo le posizioni chiare e nette, e avremmo preferito nel Mill un determinismo veramente determinismo, un determinismo conseguente a se stesso fino alla fine, a un sistema che non è determinismo, nè libertà, ma che tiene dell'uno e dell'altra. Il Mill per tal modo non è riuscito ad accontentare nè i veri deterministi, nè i veri sostenitori della libertà; la migliore

posizione non era in questo caso quella di mezzo. In ogni modo è notevole, e merita che se ne tenga il massimo conto, il tentativo fatto da uno dei più grandi filosofi positivisti contemporanei, di accostarsi più e più alle vedute della scuola contraria, e di prendere da essa quello che ha di buono e di vero, e d'innestarlo sul grand'albero del positivismo. È di buon augurio che le due scuole s'accostino e si studiino a vicenda; lo spirito d'esclusione e di sistema non può che nuocere agli interessi della scienza.

FATTI E IDEE

Conferenza data nel R. Liceo Massimo d'Azeglio di Torino

I.

Succede delle dottrine e degli studii quello stesso che d'ogni altra istituzione e costumanza; in voga e in fiore in un certo periodo di tempo, vengono poi, in un periodo successivo, trascurati e quasi dimenticati; anzi talora è tanto maggiore la trascuranza e la dimenticanza, quanto era prima più grande la stima e il favore in cui erano tenuti dall'universale.

Oggidì è invalso il vezzo di pigliarsela con qualsiasi speculazione, anzi con qualsiasi idea addirittura. Il fatto, ecco quello di cui devesi occupare lo scienziato che sia degno di questo nome; l'esperienza, ecco il metodo che egli deve adoperare; tutto il resto è fantasia di cervelli ammalati, è metafisica. L'idea dev'essere bandita da qualunque parte; dalla scienza, dall'arte, dalla vita pratica.

Giovani egregi, comprendo perfettamente la reazione a quell'idealismo assoluto che pretende foggiare l'universo a suo modo, e serrarne e disserrarne le porte colla sola chiave dell'idea; comprendo la guerra a quelle immani costruzioni *a priori*, che se fanno testimonianza dell'ingegno e del genio di chi le ha fatte, non hanno però colla realtà alcun rapporto, e sono, come i castelli

incantati dell'Ariosto, campate nell'aria; ma non comprendo questo bando totale dell'idea, questo dominio esclusivo ed assoluto del fatto, quasi che tra fatto e idea vi fosse dualismo inconciliabile, e dove è l'uno non potesse star l'altra, e lo spirito umano fosse perpetuamente dannato o a rinchiudersi nelle angustie e nelle strettoie dei fatti, o a spaziare nei campi dell'ideale, senza mai, nel primo caso, aspirare a qualche cosa di più alto, e, nel secondo, scendere terra terra e trovarsi a contatto della realtà vera.

Seguace di quel metodo critico che, iniziato dal Kant, ha oggi in Germania, in Francia e anche in Italia illustri rappresentanti, io non sono nè positivista, nè idealista; non voglio il dominio esclusivo dei fatti, nè quello esclusivo delle idee; credo che e nella scienza e nell'arte e nella vita i fatti come le idee non siano che un aspetto della realtà: la realtà nella sua interezza sta nella fusione dei due elementi.

E in verità, per incominciare dalla scienza, i fatti bastano da soli a costituire la scienza? Ecco l'esagerazione in cui cadono i sostenitori dei fatti e dell'esperienza ad ogni costo. L'esperienza pura e semplice, i puri e nudi fatti non bastano. Anche il più rigido positivista è costretto a cercarne una spiegazione, e per ciò stesso li vaglia, li interpreta e a suo modo li trasforma. E questo lavoro di trasformazione, checchè se ne dica, non è possibile senza una luce che illumini i fatti, senza uno spirito che li vivifichi, senza un elemento subbiettivo e speculativo che domini e diriga l'indagine empirica. Il Kant aveva ragione quando diceva che l'indagine speculativa deve portare innanzi all'indagine empirica la fiaccola che illumina *(die leuchtende fackel vortragen)*; e il Bruno egualmente quando diceva che « a chi cerca il vero, bisogna montar sopra la regione di cose corporee ».

Provatevi, ad esempio, a costruire la storia della umanità coi semplici e nudi fatti, colla semplice e nuda esperienza. Che cosa ne uscirà? Nient'altro che un catalogo e una cronaca, senza nesso e legame interiore, senza ordinamento e organamento di sorta, scheletro nudo a cui mancano le polpe ed i nervi ed i muscoli. Date anima invece a questa materia morta, penetrate lo spirito che v'è dentro, e di sotto alle varie accidentalità strane e bizzarre sotto cui vi si presentano i fatti, afferrate quello che hanno di sostanziale, di sotto al mutabile e al transeunte l'immutabile e il durevole, di sotto a quello che è vero soltanto in un punto del tempo e dello spazio, quello che è vero sempre senza limiti di tempo e di spazio; e avrete la storia vera e propria, coi suoi nessi di causa ed effetto, colle sue leggi, colle sue idealità; la storia scientifica, risultante insieme di fatti e di idee, di realtà e di pensiero. Il semplice prammatismo non vale a farci comprendere la vita storica della umanità. I fatti sono come la tela che non si può concepire senza una trama precedente di idee e di principii; sono come un processo, uno svolgimento, che non si può concepire senza qualche cosa che si svolga.

E non soltanto questo avviene nella storia, ma nelle scienze stesse naturali, dove pure l'osservazione e l'esperienza sono come al loro posto. Anche la natura ha una vita sua propria, uno spirito che la vivifica, leggi e principii, un contenuto interiore ideale, che va svolgendosi nei fatti e coi fatti, e che bisogna ricercare nei fatti.

Quei naturalisti che ostentano un superbo fastidio della speculazione filosofica, e vanno gridando fatti, fatti, esperienza, esperienza, dimenticano troppo facilmente che il fondatore del metodo sperimentale, Galilei, raccomandava non si dovesse mai disgiungere l'idea razionale dalla ricerca del fatto; dimenticano che oggidì i più

grandi scienziati forestieri sono anche insigni filosofi; bastino per tutti i nomi dell' Helmholtz, del Dubois-Reymond, del Wundt e di quello Spencer, che io chiamerei il Metafisico del naturalismo, per mostrare non essere inconciliabili i concetti espressi dai due nomi; dimenticano finalmente che nella stessa vostra Torino una schiera animosa di scienziati, con a capo l' illustre Morselli, propugna con ardore l' unione della scienza colla filosofia, dell' indagine empirica colla speculazione filosofica [1].

Attendete un po', egregi giovani; tutte le ipotesi con cui si cerca di penetrare « quest' enorme mister

[1] Vedi specialmente *La filosofia monistica in Italia,* nella *Rivista di filosofia scientifica,* vol. 6, anno 1887, dove il Morselli combatte strenuamente per la vittoria del metodo sperimentale e la *definitiva congiunzione della filosofia e della scienza anche in Italia*, p. 10.

« La scienza, scrive il Morselli nell' articolo accennato, non deve essere una nuda e povera raccolta di fatti senza nesso logico e senza valore concettuale; sono le idee.... e non i fatti che costituiscono l' edificio armonico del sapere.... Due soli scopi ha il sapere: la conoscenza ben diretta ed ordinata dei fenomeni, ossia la coltura; e l' applicazione di questa conoscenza al soddisfacimento dei bisogni umani, ossia l' utile sociale. Restringere il sapere a questo solo secondo scopo sarebbe avvilire la ragione umana e trasformare la ricerca scientifica in mestiere professionale », p. 35. E ancora: « Scienza e filosofia, secondo noi, continuano e passano insensibilmente l' una nell' altra: esse sono due aspetti, non opposti, neppur paralleli, ma successivi dell' umano pensiero, che incomincia dall' osservazione e dall' esperimento e assorge poi, per loro mezzo, al concetto generale, alla teoria ed all' ipotesi », p. 10.

Un valoroso propugnatore dell' unione della scienza colla filosofia è anche Camillo De Meis. Vedasi specialmente il suo discorso inaugurale per l' apertura degli studi nell' Università di Bologna nell' anno 1886, che ha per titolo: *Darwin e la scienza moderna.*

dell' universo », a cominciare da quella sovrana dell' evoluzione, si può sostenere sul serio che siano un semplice risultato dell' osservazione; o non l'oltrepassano invece di gran lunga? Le stesse leggi fondate esclusivamente sull' esperienza e sui fatti e risultato genuino di essi, non comprendono in se, a rigore, un elemento che li trascende? L' essere del fatto non si esaurisce tutto quanto nel suo eterno fluire; la varietà, la molteplicità meccanica dei fatti accenna alla persistenza e all' unità vivente della legge, dell' idea in cui si muovono; e questa legge, e quest' idea è la nostra mente che la scopre.

Adunque che si parli di esperienza e di fatti sta bene: noi pure vogliamo l' esperienza ed i fatti, e siamo persuasi che al di fuori di questi non vi sia salute. Ma non si creda che quando si è detto *esperienza e fatti*, si abbia detto tutto: l' esperienza e il fatto è il materiale greggio, che la nostra mente, divino artefice, vivifica e trasforma nella statua sublime di Fidia. Esperienza e speculazione si diano quindi la mano e si conciliino; non esperienza sola, nè speculazione sola: la prima, scompagnata dalla seconda, fa degli uomini che non vedono un palmo più in là del loro naso; la seconda, scompagnata dalla prima, dei sognatori e nient' altro che sognatori.

Intanto però gran parte degli scienziati italiani, e anche i più dotti, anche quelli che largamente contribuiscono col loro ingegno e colle loro scoperte all' avanzamento del sapere, rifuggono d' ordinario da ogni questione generale, da ogni questione che accenni appena a sollevarsi dalla cerchia dei fatti; e s' attengono di proposito al più rigido ed esclusivo sperimentalismo meccanico. Le discipline scientifiche che non si propongano ad oggetto fatti palpabili e materiali, sono per lo meno loro sospette: la psicologia, l' etica, la logica, la

sociologia, la biologia generale sono metafisica larvata, roba da lasciare che se ne occupi chi ha del tempo da perdere. È una condizione di cose, che se può essere spiegata coll'avversione che inspira naturalmente una filosofia fantastica, subbiettiva, nemica dell' esperienza, quale regnò gran tempo in Italia, non cessa di essere deplorevole; perocchè, per questa via, si rendono impossibili le sintesi alte e geniali, onde sono così altamente celebrati gli scienziati forestieri, e viene di moda un positivismo empirico e grossolano « che finisce coll'essere d'un grado appena più alto del semplice tecnicismo »[1].

« L' Idealismo può essere vuoto, osserva con acutezza il Fiorentino, di cui mi piace riportar qui la splendida pagina[2], il Positivismo può essere cieco, se scompagnati l'uno dall'altro, secondo il giudizio che Kant portava del puro concetto e della nuda intuizione. Un'idea la quale non si verifichi, e non trovi riscontro nei fatti, non è un'idea, ma una fantasticheria: un fatto, il quale non s'incardini in un'idea, non esprima una ragione, non dia indizio di una legge, non serve assolutamente a nulla, e stando anche ai dettami più rigidi del Positivismo, è condannevole perchè inutile. Ciò che irradia il fatto è l' idea che vi splende dentro, che lo solleva dalla sfera

[1] Morselli, *La filosofia monistica in Italia*, p. 34. L'Italia, scrive il Morselli, non ha nessuna di quelle individualità eminenti, « che passano dall'esame sperimentale dei fatti alle più alte e generali considerazioni sintetiche; noi non possediamo nessuno scienziato pensatore da porre accanto ad Helmholtz, Virchow, Meyer, Dubois-Reymond, Lyell, Cl. Bernard, Wundt, Ch. Darwin, Mandsley, Haeckel, W. Thomson, Crookes, Wallace, Draper, Berthelot, Hirn e altrettali illustrazioni della filosofia scientifica nel resto del mondo civile », p. 35.

[2] Fiorentino, *Positivismo e Idealismo* nel *Giornale napoletano di filosofia e lettere* ecc., fascicolo del febbraio 1876, p. 102-103.

del mero accidente a quella della realtà durevole. Quante lampade non erano oscillate al mondo, prima di quella che nel Duomo di Pisa colpì l'attenzione del giovane Galilei! Chi se n'era accorto? Chi se n'era ricordato? Chi se n'era giovato? Ed a che era servita quella oscillazione prima che il grande pisano non ne cavasse le leggi del pendolo? L'affettato disdegno per le idee, la più affettata curiosità di fatti slegati, affastellati in immani congerie, senza lume ideale, senza quel riposto riscontro, ch'è la parte divinatrice e geniale del metodo induttivo, potrà far maravigliare gli sciocchi, ma non soddisferà certo la mente degli uomini assennati. Oggidì intanto ai costruttori instancabili di sistemi son sottentrati i compilatori instancabili di cataloghi: prima ci soffocavano le deduzioni da un presupposto qualunque, ora ci annoiano a morte i registratori di varietà e di aneddoti. Qui è l'ugna d'una scimia, o la coda d'un pesce, o la forma d'un utensile preistorico, che tiene il posto delle risibili argomentazioni, con cui il Cremonini combatteva il Galilei, e dava ragione ad Aristotele. In me risvegliano lo stesso senso di fastidio e quelli che credono di spiegar tutto con la portentosa fecondità dell'idea, e gli altri, che stimano di aver in pugno la chiave che disserra ogni nascondiglio della natura e dello spirito, solo perchè hanno fatto incetta e registro di curiosità e di aneddoti ».

Giovani egregi, non vorrei essere franteso e si credesse per avventura ch'io non avessi nella debita considerazione quei raccoglitori pazienti e diligenti di fatti, di cui abbonda quasi ogni ramo del sapere. Io so bene che l'errore nella sintesi dipende in gran parte da analisi affrettate e insufficienti, e quindi non è mai raccomandata abbastanza la pazienza e la diligenza nella raccolta dei materiali su cui la sintesi possa essere costruita. Ma *sit modus in rebus*: la pazienza e la diligenza non deve

mai degenerare in pedanteria: le analisi minuziose, pedantesche, le analisi che si estendono a fatti di nessuna importanza, talvolta puerili, praticate più spesso per soddisfare una vana curiosità che l'amore vero del sapere, le analisi grette senza lume superiore che le guidi, anzichè utili, sono perniciose alla scienza.

C' è in Germania una strana tendenza ad andare in cerca di tutte le minuzie più insignificanti, e le riviste vi consacrano le loro *Mischellen*, e talora perfino, le due *Philologische Wochenschriften* di Berlino per esempio, danno loro il posto precipuo. Il sapere in pillole, in frammenti, a bocconcini, perchè non riesca indigesto a chi l'ingoia, non è solo la tendenza di pochi spiriti angusti di Germania: nel nostro paese si fa altrettanto; e non c'è niente di più esiziale: la scienza è sistema di verità fortemente e indissolubilmente unite, e chi mira comecchessia a rompere questa unità, mira con ciò stesso a distruggere la scienza.

II.

Ed ora dalla scienza permettetemi, o giovani, ch'io scenda, o salga, a vostro piacimento, in un mondo meno severo, più ameno, più accessibile ai più, il mondo dell'arte, dove l'idea pare come a suo posto, e più frequenti e meno lamentati gli strappi alla realtà.

Si discute e s'è discusso a lungo intorno al fine dell'arte: chi le diede per fine il buono, chi il vero, chi un fine patriottico, chi un fine religioso: pochi pensarono al nome, ricco di significazione profonda, che diedero gli antichi alle arti belle. Gli antichi le chiamavano *artes*

liberales, ingenuae, quasi per indicare, nota il Cousin [1], la loro perfetta autonomia e indipendenza da qualunque fine estraneo, quasi per indicare che il fine l'aveano in loro stesse, e non aveano bisogno di mendicarlo o dalla morale, o dalla religione, o dalla scienza, o dalla patria. E in realtà, o giovani, il fine dell'arte non è il vero, nè il buono, nè la religione, nè la patria; il fine dell'arte è semplicemente il bello; il fine dell'arte è di procurare all'animo nostro quella dilettazione speciale, quel sentimento di piacere e d'ammirazione indefinito e indefinibile, che dicesi sentimento estetico. Ma il bello ha strettissimi rapporti col vero e col buono; per la qual cosa se l'arte non ha per iscopo di mostrare il vero come la scienza, non può però prescindere da esso; se non ha per iscopo di mostrare il buono e di condurvi gli animi, come la morale, non può non mirare ad esso di continuo; poichè il buono è in fondo quello che dà valore alla vita, e a cui devono quindi conformarsi tutte le cose umane. La teoria dell'arte per l'arte è da accettare in questo significato e con queste restrizioni.

Intanto però una scuola sedicente verista, dimentica di questo fine dell'arte, ed esagerando la tendenza positivistica che vuole il fatto e nient'altro che il fatto, pare si sia proposto di fare dell'arte lo strumento del vero, e lei che dovrebbe essere signora e donna nel proprio campo e bastare a se stessa, trasformare in umile ancella. Quindi bandito sin il nome d'ideale dall'arte; il reale, solo il reale, dover essa rappresentare, e questo essere ciò che si tocca colle mani e si vede cogli occhi: le realtà più intime e profonde della natura e dello spirito non essere vere realtà. Anzi, strana cosa davvero! i più scalmanati della scuola verista fanno, se non a

[1] *Du beau et de l'art.*

parole, coi fatti sicuramente, una singolare distinzione della realtà; e la realtà bella e buona è lasciata da parte, e la brutta sola deve entrare nel dominio dell' arte.

So bene quello che si dice qui, che il bello, il buono, il brutto non esistono in natura, e quindi non è il caso di parlare di realtà bella e di realtà brutta; la realtà non è nè bella, nè brutta, è realtà semplicemente. Ma io osservo che in ogni modo queste distinzioni di bello e di brutto si fanno dagli uomini, e siano pure relative, non abbiano niente d'assoluto, come voglio ammettere, resta sempre il fatto singolare che quello che gli uomini dicono brutto, laido, deforme, voi vi compiacete di rappresentare nell'arte, quello che dicono bello, buono, rifuggite dal rappresentarlo. Il vero verismo, poichè assegna all'arte per unico fine il vero, dovrebbe imparzialmente, senza ingiuste esclusioni e preferenze, rappresentare e il vero bello e il vero brutto. Perchè una parte sola rappresentare della realtà, e trascurare l'altra quasi non esistesse?

Intanto, per questa via, il concetto pessimistico del mondo va diffondendosi sempre più fra le masse, e l'arte che per mezzo del bello dovrebbe esercitare un ufficio altamente educatore e civile, pare destinata a corrompere la mente e il cuore delle nuove generazioni, e a preparare tristi giorni alla patria. Ma, o giovani, questa ch'io chiamerei scuola del verismo falso, non è per fortuna così diffusa come può parere a prima vista; i grandi artisti non sono con lei. I grandi artisti studiano la realtà tutta quanta, rappresentano tutti i lati e gli aspetti dell'immenso poliedro, e al reale non credono estraneo l'ideale, e le aspirazioni della mente, e le creazioni della fantasia, perchè anche lo spirito è realtà; i grandi artisti sono i veri veristi.

E infatti perchè questa guerra all'ideale? Che cosa

è l'ideale? Premetto che se per ideale s'intende, come intendono taluni, le concezioni vaporose e le fantastiche chimere di cervelli ammalati, che vagano nel vuoto, al di fuori della vita e della realtà, lo sbandirlo dall'arte è condizione del suo fiorire. L'arte è donna vigorosa che aborre dalle carezze senili di sfiaccolati amatori; l'arte vuole l'abbraccio poderoso della gioventù e della vita; e l'ideale inteso nel modo che or ora dicemmo, è la senilità e l'impotenza nel dominio dell'arte.

L'ideale è da intendere diversamente, o giovani; e come si disse, in riguardo alla scienza, che l'idea è ciò che vivifica il fatto, è ciò che gli dà valore e lo trasforma in realtà vera e durevole, nell'arte egualmente l'ideale non è al di fuori della realtà, è anzi la parte più intima di essa, quella che ad essa dà la vita, lo spirito che l'informa, la parte che non passa, che non muta, la parte più reale quindi della realtà [1].

Aristotele diceva che per comprendere la vera natura di un essere, bisogna riguardarlo non nel suo abbozzo e nelle sue imperfezioni, ma nello svolgimento suo più perfetto, nel suo compimento, e quindi nella sua beltà; poichè la vera natura d'un essere sta meno in questo o quel momento della sua durata, che nel fine a cui aspira e che deve attuare. L'artista pertanto ben lungi dal riprodurre nell'opera sua la realtà tutta quanta, idealizza la natura purificandola da tutti i dettagli senza importanza, per non prenderne che i tratti significativi, ed essenziali. Il pittore che vuole rappresentare un grand'uomo, non si contenta di ottenere la semplice somiglianza materiale, esteriore; cerca

[1] Il grande naturalista Guglielmo di Humboldt scriveva allo Schiller, « le idee esser per lui ciò che v'ha di più alto e di più vero nel mondo ».

sovratutto la somiglianza interiore, la somiglianza morale. Al che fare egli non rappresenta il suo modello nei momenti di volgarità e come d'indifferenza; ciò varrebbe quanto scegliere l'istante in cui l'uomo interiore è dominato dalla fatalità esteriore, in cui la sua libertà è violata dalla tirannia delle circostanze: in tal caso non dipingerebbe già l'uomo, la persona, ma l'azione delle cose sulla persona, e l'opera nel tempo stesso che mancherebbe di bellezza, mancherebbe anche di fedeltà. Il pittore sceglie invece i momenti più belli, che sono anche i più veri, quelli in cui il grand'uomo ha un'individualità propria, un pensiero originale, una passione che l'anima, un carattere; pensiero, passione, carattere che costituiscono di lui la parte duratura, immortale veramente, mentre il resto è destinato a perire.

A questo punto si capisce quello che con tanta profondità diceva lo Schiller, e che parrebbe a prima vista un paradosso, «l'arte non essere vera che abbandonando completamente il reale per divenire puramente ideale»; e quello che con non minore profondità e con non minore apparenza di paradosso diceva Aristotele «la poesia essere più vera della storia». La poesia, e l'arte in genere, si propone l'imitazione di ciò che negli esseri vi ha di necessario, di universale, di eternamente vero; e per ciò stesso è più vera della storia, che si occupa delle particolarità contingenti e transeunti, vere soltanto in un certo punto del tempo e dello spazio.

E a questo punto si capisce pure quanto sia vano il timore di quelli che vedono nel vero il nemico peggiore dell'arte, e che dall'avanzamento della scienza prevedono debba venire la rovina specialmente della poesia. Ciò mi fa venire in mente il poeta inglese Giovanni Keats, che in un banchetto d'amici si levò e propose si bevesse alla perpetua infamia d'Isacco Newton. Interrogato perchè

tanto odio contro il sommo filosofo della natura, rispose: « Egli è colui che fece dell'arcobaleno un prisma, distruggendone la poesia ». Quasi la poesia fosse un tessuto di menzogne, e, mancate queste, essa dovesse inevitabilmente mancare; e, nel caso nostro, l'arcobaleno, perchè è noto essere un prisma, che si può scomporre ne' suoi colori, non fosse più capace di suscitare nelle anime a ciò disposte le più profonde dilettazioni estetiche. Anzi gli è perchè la natura è conosciuta in molti de' suoi misteri, gli è perchè sono cadute le favole che facevano ingombro alla serena concezione di essa, gli è perchè è disviluppata affatto dal mito; che le proprietà e gli aspetti suoi sono riferiti non più al nume, ma a noi; che possiamo fonderci e compenetrarci in essa; che possiamo sentirne la forza inesauribile di suggestione e di emozione. E la suggestione e l'emozione sono le fonti prime della poesia. « La natura, esclama il Graf in un suo splendido discorso [1], ci si è schiusa d'intorno nella sua angusta, formidabile, incommensurabile profondità. La storia ci ha rivelato le prospettive più recondite, le multicolori fantasmagorie, tutta la vasta e potente sceneggiatura del suo meraviglioso teatro. Il cuore umano s'è aperto, come il frutto del melagrano quando è troppo maturo. E dalle cose tutte che sono e che vivono, dal passato irrevocabile, dal turbinoso presente, dall'avvenire che incombe, sale, scende, rigurgita un'onda immensa di voci, che ci ingombrano di stupore, ci empiono di pietà, ci infiammano di entusiasmo, ci rattristano a morte. Non dite che la poesia va mancando; dite piuttosto ch'ella è cresciuta per modo che assai difficile riesce raccorla nel pensiero e frenarla nel verso ».

E questo linguaggio, o giovani, che ci viene dalla

[1] *La crisi letteraria*, p. 32.

Graf

natura e dalla storia, è reale, e ideale ad un tempo. La realtà è qui dinanzi a noi, ma fredda in se, impassibile, indifferente, se noi non la riscaldiamo del nostro calore, non l'animiamo delle nostre passioni e dei nostri sentimenti, non le comunichiamo la nostra vita. Il che vale quanto dire che quel linguaggio non è per tutti, è soltanto per chi lo sa intendere, o meglio ancora provocare; che solo a patto di un'interpretazione personale, subbiettiva, si può avere; che ciò nullameno esso è vero, come è vero che la realtà tutta quanta risulta di materia e di spirito, di senso e di ragione.

Anche per l'arte adunque dobbiamo dire quanto si è detto per la scienza; l'ideale è il necessario complemento della realtà; anzi la realtà è sacra, perchè contiene l'ideale; quella senza questo è come un corpo senza vita; l'ideale è il Dio ignoto a cui tutti dobbiamo adorazione.

III.

E nella morale e nella vita pratica in genere?

La scuola inglese dell'esperienza crede, nella morale, di poter spiegare la virtù ed il dovere colla semplice esperienza appunto; sia che ricorra a tal uopo, collo Stuart Mill, al meccanismo meraviglioso dell'associazione, che avrebbe fuso nello spirito l'egoismo coll'altruismo, la felicità individuale colla felicità generale, donde poi la coscienza morale e la nozione del dovere; sia che ricorra, collo Spencer, all'evoluzione e alla trasmissione ereditaria, per cui l'uomo, in origine egoista e nient'altro che egoista, avrebbe, in seguito ad esperienze accumulate,

gradualmente passate allo stato organico e trasmesse per eredità, aggiunto a questa tendenza una nuova totalmente diversa; sicchè la benevolenza per altri e i sentimenti altruistici sarebbero in lui tanto istintivi quanto l' amore di se, e il dovere sarebbe una *intuizione morale,* una vera necessità di pensiero nell' ordine pratico, come lo spazio e la causa sono *intuizioni,* necessità di pensiero nell' ordine teoretico.

Riconosciamo volentieri negli illustri capi del Positivismo inglese la vigoria e profondità del pensiero e la nobiltà degli intendimenti, per cui, pur ammettendo nell' uomo null' altro di primitivo che l' amore di se e l' egoismo più assoluto, ne fanno derivare però, o tentano di farne derivare, una morale disinteressata. Ma questa derivazione è possibile? È possibile un cambiamento così completo e radicale? E, ammesso anche fosse possibile, sarebbe veramente una morale disinteressata quella che ne uscirebbe? L' uomo si farebbe bensì benevolo, ma per esser meglio egoista; la sua benevolenza sarebbe l' egoismo più raffinato. Nè vale il dire che per effetto della trasmissione ereditaria la benevolenza è attualmente cosa istintiva, naturale, non effetto di calcolo interessato; poichè quella trasformazione graduale, resa poi organica e istintiva nella specie, ebbe pur sempre come suo primo movente l' egoismo. Quella necessità interiore, o giovani, che si chiama a volte coscienza, obbligazione morale, a volte dovere, desiderio della virtù per se stessa, o con qualunque altro nome si voglia, non è, nè può essere un semplice risultato dell' esperienza, dell' associazione, della trasmissione ereditaria. Ammesso come elemento originario l' egoismo e null' altro che l' egoismo, potete ricorrere a quante associazioni e trasmissioni ereditarie volete, potete travestire e camuffare in mille guise l' egoismo, ma sarà sempre l' egoismo che ne

uscirà, e non un qualche cosa di diverso da questo. Lo spirito umano non possiede alcun artificio d'alchimista per riuscire a trasformare una cosa in un'altra, ad essa opposta e contradditoria. La coscienza morale, l'obbligazione morale, il dovere si riferiscono sempre al bene che si deve fare agli altri; e ciò non potrà mai derivare da un principio, che esige invece il bene di noi stessi.

Ammettete invece come primitiva nello spirito, oltrechè una tendenza egoistica, anche una tendenza altruistica; prendete a considerare della natura umana non la parte malvagia solamente, ma anche la buona; e da questo elemento originario, sia pure angusto e incompleto, sia pure soverchiato dall'altro, vi sarà possibile innalzarvi mano mano alla legge morale e ai concetti etici, vi sarà possibile spiegare il dovere; poichè il processo razionale può cambiare perfettamente in una forma più ampia ciò che è dato in una forma angusta, inviluppata, particolare.

Senza di che c'è anche un'altra cosa da osservare. Il fatto non vale a spiegare il dovere; c'è fra il fatto e il dovere tutta la distanza che c'è fra la realtà d'una cosa e la necessità sua. *Ab esse ad posse valet illatio*, diceva l'adagio scolastico; *ab esse ad necesse non valet illatio,* possiamo dir noi. Quando si va dal fatto al potere si fa una semplice analisi, o un giudizio analitico; quando si va dal fatto al dovere, si lega il fatto a un'idea che non vi era contenuta e che l'oltrepassa, si fa una sintesi, o un giudizio sintetico. Nel primo caso basta un'induzione sperimentale; nel secondo invece è necessario trovare prima nella propria coscienza un'idea, dall'alto della quale si domini e giudichi il fatto. La felicità è desiderata da tutti, si dice, dunque *deve* essere desiderata; la felicità generale è intimamente congiunta colla felicità

individuale, dunque *deve* essere desiderata da chi voglia veramente la propria felicità [1]. Ma il vero si è che il desiderio della felicità generale, l'amore e la benevolenza per altri è più che altro un'ispirazione e una tendenza spontanea, anzichè il risultato d'un calcolo interessato, è un ideale, a cui le anime elette sentono di dovere costantemente conformare le loro azioni.

Due metodi sono possibili in morale, osserva il Guyau [2]; o il principio da cui si parte è un fatto di esperienza, il desiderio della felicità; o è un'idea concepita dallo spirito come superiore all'esperienza. Nella prima ipotesi, se è desiderata la felicità, diverranno desiderabili anche i mezzi per ottenerla, e s'introdurrà per tal modo l'idea di necessità nella scienza dei costumi; ma non esprimerà cosa diversa da quella che esprime, nelle altre scienze, la necessità dei mezzi per il fine e della causa per l'effetto. Tu vuoi la felicità; dunque *devi* voler la temperanza. Il *deve* in questo caso non ha valore morale, ma semplicemente logico. Nell'altra ipotesi invece non si tratta d'un dovere semplicemente logico e derivato, ma d'un dovere primitivo e assoluto, d'un dovere morale, che s'impone alla volontà per se stesso, non già in grazia d'un fatto antecedente, da cui derivi.

Il fatto e l'esperienza adunque, anche nel caso presente, non valgono a dar ragione del dovere, dell'ideale morale, che il più delle volte è anzi in opposizione con essi. E pur tuttavia questo ideale è gran parte della moralità, anzi tutta, si potrebbe dire, la moralità.

E lasciando il campo delle teorie e dei principii morali, per scendere propriamente alla vita pratica, chi

1 Stuart Mill, *Utilitarisme*, trad. par Le Monnier, ch. IV, p. 69-70.

2 *La morale anglaise contemporaine*, p. 196.

non sa che la vita di oggi è l'ideale di ieri attuato? che senza ideale non è possibile la civiltà ed il progresso? Il fatto umano, più ancora del fatto naturale, è in un continuo divenire; e come il fatto naturale svolgendosi attua una legge, un'idea, così egualmente il fatto umano è l'immenso risultato dell'azione di più forze, ora in armonia, ora in disaccordo, ora coscienti, ora incoscienti, ma sempre operanti per un fine da raggiungere, per un'idea da attuare. La storia tutta quanta si risolve in uno sforzo poderoso ed immane verso un ideale che non è, ma diviene. Questa unità, questa libertà nostra, di cui ora godiamo gli inestimabili beneficii, le avremmo noi se i padri nostri non le avessero vagheggiate in ispirito, e alla attuazione del caro ideale non avessero consacrata la vita? Tutte le conquiste della civiltà, che costituiscono ben a ragione oggidì la gloria e il vanto della gente umana, furono un tempo il pensiero di pochi solitarii, di sognatori, di poeti, di pazzi, come anche si chiamavano per derisione; e solo a prezzo d'infiniti sacrificii e di sangue, di contrasti e di lotte immani sempre, sebbene qualche volta ignorate, si ottenne che quel pensiero divenisse realtà.

Giovani amici, sono molti oggidì che vivono, come si dice, alla giornata, senza ideali nella mente a cui dirigano l'azione, nella più completa indifferenza per tutto ciò che è nobile ed alto, nello scetticismo più basso e triviale che è lo scetticismo del cuore. Oh! come è fredda e sconsolata la loro vita. Non un raggio di sole la riscalda e l'allieta, non una speranza la ravviva, non uno solo di quegli entusiasmi l'accende, onde i grandi fatti si compiono. Da questa morta gora, da questo pantano che monta, monta sempre fino ad affogarci tutti quanti, per amore di voi, delle vostre famiglie e della patria vostra guardatevi, o giovani! L'indifferenza e lo scetticismo uccidono, uccidono moralmente e materialmente. Credete

a me; gran parte di quelli che si troncano violentemente la vita, non hanno del triste divisamento altra cagione che questa; lasciando che chi pure ha il coraggio di vivere in tal maniera, è inutile a se, più inutile alla famiglia e alla società, spesso all'una e all'altra cagione di sventure irreparabili.

In alto i cuori e le menti adunque, in alto i desiderii e le volontà verso l'ideale che fu la forza e il vanto dei nostri grandi, che deve essere il segnacolo di vittoria per le nuove generazioni, il dovere.

Nessuno si rifiuti all'adempimento di questo ideale, nessuno gli neghi l'entusiasmo onde la sua anima giovanile è capace. Il dovere e l'entusiasmo sono le forze migliori dell'umanità; voi avventurati, o giovani, se queste due forze saprete coltivare del pari!

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

NELLA FILOSOFIA MODERNA

E SEGNATAMENTE

NELL'EMPIRISMO CONTEMPORANEO

I.

Il problema della conoscenza non s'è imposto solo recentemente alle menti; fin dall'antichità era riuscito ad attirare l'attenzione dei filosofi e ad occuparvi un posto abbastanza notevole, specialmente dopo il grande movimento di idee iniziato da Socrate. E tuttavia è alla filosofia moderna che spetta il merito di aver posto nettamente e chiaramente questo problema; si può anzi dire che per la filosofia moderna esso diventi il problema fondamentale, il centro intorno a cui s'aggruppano tutti quanti i problemi. Mentre nella filosofia antica e anche nella medioevale prevale il dogmatismo sia positivo, sia negativo, si crede cioè *a priori* che la ragione umana possa acquistare, o non possa, la cognizione delle cose quali sono in se, assolutamente, sia capace o incapace di raggiungere la scienza, e non si cerca più oltre; la filosofia moderna invece si propone di fare la critica delle cognizioni prima, e poi della stessa facoltà di conoscere, ricercando un principio inconcusso su cui fondare il sapere col Cartesio, fissando l'estensione, i limiti e la realtà della conoscenza col Locke, e col Kant determinando le condizioni che la rendono possibile.

È nota la dottrina delle idee innate del Cartesio. Colpito dai caratteri di spontaneità e d'evidenza immediata di cui sono forniti i principii razionali, colpito dalla impossibilità di spiegarli colla sola esperienza, che pare essi precedano nel nostro spirito, e dalla necessità colla quale s' impongono a tutti « senza che sia in nostro potere di togliervi o di aggiungervi qualche cosa », il Cartesio disconobbe il rapporto che li lega all'esperienza, e affermò recisamente intorno ad essi « che non restava più altro a dire, se non che sono idee nate e prodotte con noi fin da quando siamo stati creati, nella stessa maniera che l'idea di noi medesimi »[1]. E così passava nel dominio della filosofia questo nome infelice di *idee innate*, che non lasciava distinguere se l'innatismo appartiene all'idea o alla facoltà che la fornisce. Benchè sia giusto riconoscere che, riducendosi in fondo la questione a sostenere che tutte le nostre idee non provengono dall'osservazione e dall' esperienza, il Cartesio ha difeso questa verità con una forza sconosciuta a' suoi antecessori, ed ha aperto la via a chi dovea venir dopo.

Il Locke rifiutando recisamente e combattendo la dottrina delle idee innate, credette che tutte le nostre conoscenze avessero origine dall' esperienza sia esterna che interna, e concepì, al pari degli Stoici, lo spirito come una *tabula rasa*, su cui il senso scrivesse i primi caratteri. Dal Locke ha quindi principio propriamente l'empirismo inglese, che si mantiene ancora rigoglioso e fiorente al di là della Manica. Sebbene convenga confessare che il grande filosofo, mentre proclamava la completa passività dello spirito nell'acquisto delle idee semplici, non sapeva poi esimersi dall' attribuirgli, con felice inconseguenza, una piena spontaneità e attività nella formazione delle

[1] *Troisième Meditation.*

idee composte; mentre affermava che tutto deriva dalla esperienza, ammetteva il principio di causa e l'idea di sostanza [1], che pure dall'esperienza non derivano; e d'altra parte, poichè riconosceva accanto alla sensazione la *riflessione* come altra fonte di conoscenza, riconosceva con ciò stesso l'impossibilità di derivare la potenza dell'anima dalla sensazione [2]. Anche in questo simile agli Stoici i quali, pur ammettendo che la sensazione è il primo grado della conoscenza e il fondamento stesso di questa, pur ammettendo la teorica della *tabula rasa*, ammettevano insieme uno spirito essenzialmente attivo, particella del fuoco divino animatore del tutto, che lavora i materiali offerti dal senso, e loro fa subire una serie di trasformazioni, per cui da impressioni fuggitive, confuse, particolari si cambiano in giudizii stabili e chiari, in ragionamenti bene serrati, in principii, in idee generali.

Il più grande e il più conseguente degli empiristi inglesi è l' Hume, il quale andò fino in fondo alla via per cui si era messo, non lasciandosi distogliere da alcuna considerazione. Tutto si deve spiegare per via di impressioni sensibili, primitive o derivate, e di associazione. Di attività e spontaneità dello spirito neppure una parola. La congiunzione meccanica dei fenomeni sensitivi e delle loro conseguenti trasformazioni deve bastare a render ragione di tutta quanta la vita dello spirito. Così l'empirismo incompleto e timido del Locke si completava e perfezionava.

Il Leibnitz volle essere qualche cosa di mezzo fra il Locke e il Cartesio, e, combattendoli in quello che aveano

[1] Veramente quanto al valor reale dell'idea di sostanza il Locke è oscillante; ora pare che l'ammetta, ora invece la considera come un modo nostro e un'abitudine contratta di unificare le idee.

[2] Cfr. Spaventa, *Esperienza e Metafisica*, p. 27.

di esclusivo, riunirli nel centro d'una teoria più vasta. Il Locke avea detto: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* il Leibnitz accettò la sentenza, ma facendovi questa riserva: *nisi ipse intellectus.* E questo importava una profonda modificazione alla dottrina del filosofo inglese. Se l'intelletto non deriva dai sensi, esso è dunque originale; e se è originale, ha una vita e un'attività propria, ha norme e leggi che in proprio gli appartengono, e che esso applica all'esperienza: la teoria esclusiva dell'empirismo cade, e l'innatismo cartesiano non è affatto privo di verità, quando si riferisca non già alle idee, ma alla facoltà da cui derivano. La teorica delle *preformazioni* è uno dei maggiori titoli di gloria del Leibnitz.

II.

A questo punto era il problema della conoscenza, quando sorse il Kant a riprenderlo in esame e a darne una soluzione profonda e geniale, che doveva lasciare traccie incancellabili in tutto il pensiero filosofico successivo. Il Kant ha, per noi, detto l'ultima parola intorno al problema della conoscenza, e con alcune modificazioni e schiarimenti e rifiutate alcune parti invecchiate e ripugnanti al pensiero contemporaneo, la sua dottrina è da accettare anche oggidì.

Lo spirito e il fondamento della dottrina del Kant è tutto quanto riposto nel concetto chiaro e preciso che egli ha messo innanzi dell'esperienza. L'esperienza risulta di due elementi; da una parte i dati empirici, o la *materia* della percezione sensibile esterna ed interna; dall'altra

le *forme a priori* dell' intuizione e dell' intelligenza, che val quanto dire le *leggi* del conoscere. Il secondo elemento costituisce veramente la scienza, perocchè, pur limitandosi nelle sue applicazioni all'esperienza, ne oltrepassa però il dato mutevole, contingente, particolare, e lo presenta nelle sue relazioni universali e necessarie a tutte le menti. La necessità e l'universalità, senza cui vera e propria scienza non può esistere, sono date dall' elemento formale.

Il concetto fecondo della *Critica* parve destinato ad essere franteso dai contemporanei e dagli immediati successori del Kant. Mentre, come osserva il Barzellotti, carattere del Kant è un fine senso dei limiti e della misura, a cui la ricerca imparziale del vero e la sincerità della sua mente nell'accertarlo e nel riconoscerlo l'hanno condotto; mentre egli intende a disciplinare il pensiero tedesco e a tracciargli un cammino sicuro fra i due estremi opposti dell' idealismo e dell'empirismo, e assegna alla ragione e all' esperienza ciò che a ciascuna rispettivamente è dovuto nella costruzione del grande edificio del sapere, senza ingiuste esclusioni e preferenze; i pensatori che gli succedono si lasciano andare all' uno o all' altro di quei due estremi, che il maestro avea in tutti i modi evitato; e gli uni, i Metafisici, vogliono dedurre non soltanto la conoscenza e le sue leggi, ma addirittura tutto quanto l' universo dalla ragione o dalla volontà incoscienti, a cui si attribuisce un'assoluta realtà; gli altri, i Materialisti e gli Empirici, fanno derivare la conoscenza dalle impressioni sensibili esterne od interne, non tenendo conto che delle condizioni fisiche e del fatto materiale dell' esperienza [1].

[1] Vedi in proposito il dottissimo articolo del Barzellotti « *La Nuova scuola del Kant* » nella *Nuova Antologia* del 1880, vol. 1.

Ma oggi in Germania c' è un salutare ritorno alla dottrina Kantiana; il vecchio Kant ritorna più vivo di prima alle menti de' suoi connazionali. E questo ritorno è dovuto a filosofi di professione e a naturalisti. Anche a naturalisti, che, stanchi del grossolano materialismo ed empirismo successo alle stravaganze della metafisica antecedente, hanno sentito in ogni parte della scienza il bisogno di sottoporre ad esame i principii del metodo e le idee direttive dell' esperienza e delle teorie scientifiche abbracciate fino allora.

Già l' Helmholtz fin dal 1855, in una sua *Lezione sulla vista* [1], accennava alla necessità di una critica filosofica delle cognizioni sperimentali, e nel 1878 in un discorso che ha per titolo *Il pensiero nella medicina* [2], tornava sullo stesso argomento affermando che « a quel modo che l' anatomista, giunto che sia a toccare i limiti della potenza ottica del suo microscopio, deve rendersene conto, così è obbligo d' ogni scienziato studiare esattamente il valore e l' ufficio del massimo di tutti gli strumenti, di cui egli si serve, del pensiero umano » [3]. E più esplicitamente ancora in un suo discorso del 1879 » *I fatti nella Percezione* [4], dopo aver accennato che il problema della conoscenza è quello in cui s' imbattono, movendo da due parti opposte, la filosofia e la scienza naturale, concludeva che in fondo l' una e l' altra hanno l' obbligo di esaminarlo, sebbene ciascuna da un punto

p. 598 e p. 607-608. È appena necessario avvertire che i Metafisici a cui alludo sono massimamente il Fichte, lo Schelling e l' Hegel, e i Materialisti massimamente il Vogt e il Büchner.

[1] Contenuta nell' opera « *Populäre vvissenschaftliche Vorträge* ».

[2] *Das Denken in der Medicin.*

[3] Vedi Barzellotti artic. cit. p. 612-613.

[4] *Die Thatsachen in der Wahrnehmung.*

di vista suo proprio; dovendo la prima cercare nelle cognizioni quello ch'è da attribuire all'attività dello spirito, e su questo fermarsi, sceverandolo da quello che appartiene all'opera delle cose materiali, e la seconda fermarsi su quel tanto che appartiene al mondo della realtà, eliminando quello che nella cognizione è « definizione, segno, forma rappresentativa, ipotesi », insomma quello che appartiene in proprio allo spirito [1].

Il Wundt in un suo articolo sullo stato degli studii filosofici in Germania, scrisse che il Kant è oggidì il filosofo di quanti pensano restando al di fuori d'ogni sistema; che nessuno oggidì fa le meraviglie vedendo naturalisti e fisiologi insigni riuscire nelle loro indagini a conclusioni non diverse nel fondo da quelle della *Critica* [2]. « Più o meno consapevolmente, così ancora il Wundt [3], s'è fatta strada nell'animo di tutti questa opinione che nella scienza dei corpi non si deva più solo descrivere e collegare fra loro i fenomeni, ma si tratti ormai di penetrarne il fondo. È chiaro però che così la scienza riconosce esser suo obbligo il dar mano a comprendere filosoficamente l'unità della natura ». E non solo, egli continua, « i singoli rami delle dottrine sperimentali si sporgono verso la filosofia. La stessa *base astratta* della scienza naturale, la Matematica, non è andata esente dai segni del nostro tempo ».

Quanto ai filosofi di professione, storici e critici la massima parte, a cui pure è dovuto il ritorno al Kant, se differiscono tra loro e dai naturalisti pel più o il meno che attingono dal maestro, per la maggiore o

1 Vedi ancora Barzellotti art. cit. p. 616-617.

2 Vedi Barzellotti, art. cit. p. 609.

3 *Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, Leipzig 1874. Cfr. Barzellotti, art. cit. p. 614-615.

minor libertà di cui si servono nell'interpretarlo, e per quello che in questa interpretazione mettono del proprio; s'accordano però fra loro e coi naturalisti nell'accettare il pensiero fondamentale della *Critica*, la teorica della esperienza, pur rigettandone qualche parte, perchè non in armonia col pensiero moderno[1].

Due correnti adunque mettono capo al Kant in Germania; la corrente dei filosofi storici e critici e la corrente dei filosofi naturalisti. Il che però non vuol dire che manchino assolutamente in Germania i sostenitori dell'empirismo del Comte, aborrente da ogni questione gnoseologica: rammentiamo che tra gli scienziati il Kirkhoff, l'Haeckel, lo Zöllner e qualche altro Monista o Realista, o sfuggono il problema della conoscenza, o non ne tengono quel conto che ne dovrebbero tenere.

III.

Ma che cosa è l'elemento *formale, a priori,* che dà al sapere i caratteri della necessità e dell'universalità?

L'*a priori* del Kant non fu da alcuni interpretato rettamente. Esso non è da intendere nel senso di qualche cosa d'innato, di preformato, di rigido, di un getto indurito *(starrer guss),* come credono l'Herbart e il Trendelenburg. Questa interpretazione non regge dinanzi alla critica del Kant stesso contro l'innatismo delle scuole precedenti. Già fin dalla *Dissertazione del 1770*

[1] Fra questi Neo-Kantiani, filosofi e critici, notiamo specialmente il Cohen e il Riehl, il Liebmann, il Meyer, lo Stadler, il Paulsen, lo Hölder, lo Schultze e il Dietrich.

il Kant avea dichiarato esplicitamente che ogni concetto deve dirsi acquisito[1], e nella *Critica della Ragion pura* ripeteva anche più esplicitamente la stessa cosa. « La critica non ammette assolutamente alcuna rappresentazione concreata od innata; tutte quante, appartengano all'intuizione o a concetti razionali, considera come acquisite »[2]. Acquisite non dal senso che fornisce solo la materia della cognizione, ma dall'attività della mente; la sensazione da sola è cieca, e non sarebbe neanche possibile senza un'attività originaria che ne ordini e ne associi gli elementi secondo certe leggi, *secundum perpetuas leges sensa sua coordinante*. « La spontaneità del pensiero, dice altrove il Kant, richiede che il molteplice offerto dai sensi sia in certo modo penetrato, raccolto e legato insieme, perchè se ne formi una conoscenza. Quest'operazione è la sintesi, e la sintesi è un'indispensabile funzione dell'anima »[3].

[1] Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante.... nec aliud hic connatum est, nisi lex animi secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.

[2] *Kritik der reinen Vernunft* VI, p. 37. « Die Kritik erlaubt schlechterdings Keine anerschaffenen, oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandsbegriffen gehören, nimmt sie als ervvorben an ».

[3] *Trasc. Analyt.* III. Abschnitt. « Die spontaneität unseres Denkens erfordert es, das dieses Mannigfaltige zuerst auf gevisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden vverde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich die synthesis... Die synthesis überhaupt ist.... die blosse Wirkung der Einbildungs Kraft, einer.... unentbehrlichen Function der seele ».

Ecco l'elemento *a priori* ed innato nella dottrina Kantiana, l'*attività unitiva dello spirito e le leggi secondo cui si svolge;* sebbene quest'attività e queste leggi non entrino in gioco qualora la sensazione non fornisca il molteplice che si deve raccogliere e unificare. In questo sta la vera interpretazione del preteso innatismo Kantiano, e i più autorevoli interpreti del Kant, l'Erdmann, il Cohen, il Riehl, lo Spaventa, sono di quest'avviso[1].

Inteso così l'*a priori* del Kant, si può vedere facilmente come tutta la psicologia tedesca moderna, la *nativistica* non meno che la *genetica*, anzi la genetica con più diritto della nativistica, si riconnetta alla dottrina del filosofo di Könisberg.

Ho detto la *genetica* con più diritto della *nativistica;* perocchè, se non si può negare che la dottrina Kantiana esercitasse storicamente una larga influenza sul *nativismo* fisiologico di Giovanni Müller, dell' Hering e dello Stumpf, gli è certo però che quest'influenza era dovuta a un' inesatta interpretazione dell'*a priori* Kantiano. Infatti, per quanto riguarda la questione dello spazio, i nativisti, al dire dell'Hemholtz, « attribuiscono la localizzazione delle impressioni nel campo della visione ad una disposizione innata, sia che l'anima abbia una conoscenza diretta delle dimensioni della retina, sia che l'eccitazione delle fibre nervose dia luogo a certe rappresentazioni di spazio mercè un meccanismo prestabilito ». Quindi non tengono conto dello sviluppo degli atti psichici necessario alla formazione della nozione di

[1] Vedi il bell' articolo del Chiappelli, di cui abbiamo fatto nostro pro, « *Kant e la Psicologia contemporanea* » nel *Giornale napoletano di Filosofia e Lettere* ecc. anno II. vol. IV., specialmente pag. 208-209, fascicolo del novembre 1880.

spazio; la nozione di spazio non è per loro un prodotto dell'esperienza, è anteriore all'esperienza; tutte le sensazioni sono necessariamente sottoposte alla nozione di spazio per modo che non è possibile concepirne una sola che ne sia fuori; lo spazio deve preesistere alla singola sensazione, e la localizzazione di questa dev'essere l'effetto d'un' intuizione immediata[1]. Qui abbiamo l'innatismo nel più largo senso della parola; che però è da credere non conforme al vero spirito della filosofia Kantiana, la quale presuppone e richiede lo sviluppo fisio-psicologico della rappresentazione di spazio[2].

La scuola *genetica* per contrario sostiene che la nozione di spazio si acquista appunto per uno svolgimento fisio-psicologico, per un lento processo di associazione di singole sensazioni; sebbene questo processo non sia un semplice risultato dell'esperienza, non sia un processo puramente meccanico, bensì abbia luogo in forza di un principio dinamico, d' un' attività sintetica che segue nel suo svolgimento certe leggi. La scuola genetica riconosce che « non è possibile porre in serie diverse sensazioni, e più ancora associare le serie delle sensazioni tattili e visive coi sentimenti muscolari e d'innervazione, senza una funzione dello spirito che elabori i dati sperimentali »[3]. Qui c'è evidentemente l'influenza della dottrina Kantiana dell'*a priori;* poichè questo non è in fondo, come s'è detto, altra cosa che l'attività sintetica dello spirito che s'applica al materiale offerto dalla esperienza.

[1] Cfr. Tarantino « *Kant e la Filosofia contemporanea* » nel *Giornale napoletano di Filosofia e Lettere* ecc. anno II, vol. III, fascicolo del luglio 1880, p. 434.

[2] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 91.

[3] Chiappelli artic. cit. p. 210.

Per fermarmi soltanto ai principali rappresentanti della scuola *genetica,* il Lotze [1], di cui è celebre la teoria dei *segni locali,* riconoscendo la necessità che lo spirito trasformi i dati intensivi dell'esperienza in dati estensivi per avere la serie spaziale, riconosce con ciò stesso una attività trasformatrice nello spirito; e s'incontra perciò coll'*a priori* del Kant. Lo stesso Helmholtz, il più reciso rappresentante della teoria genetica, subisce l'influenza Kantiana; perocchè nella questione, che abbiamo tra mano, dello spazio, avendo messo in rilievo la grande importanza che hanno per la formazione della nozione di spazio i movimenti muscolari, riconosce di *a priori* in noi appunto la capacità originaria di produrre e di sentire il movimento; nel che, secondo lui, sta l'accordo delle scienze naturali col Kant [2]. Ma nella sua teorica della percezione egli s'accosta anche di più al filosofo di Könisberg; poichè essendo le sensazioni, nel suo concetto, nient'altro che segni che bisogna interpretare [3], si richiede per ciò stesso un'attività primigenia che interpreti; e siccome questi segni non sono vuote apparenze *(leerer Schein),* ma effetti d'una causa esteriore ignota a cui si riferiscono, ne segue che il lavoro d'interpretazione e di obbiettivazione è un ragionamento incosciente

1 Veramente nel Lotze, più che un rappresentante della scuola genetica, si dovrebbe vedere l'anello di congiunzione tra la scuola nativistica e la genetica. Infatti è bensì vero che per lui la nozione di spazio non è innata, ed è necessario un lavorio mentale per averla, ma contemporaneamente i *segni locali* sono un vero e proprio meccanismo preformato. Cfr. Ribot, *Psychologie allemande.*

2 Helmholtz, *Die Thatsachen in der Wahrnehmung.* Berlin, 1879, p. 14. Cfr. Tarantino artic. cit. p. 413, e Chiappelli artic. cit. p. 213.

3 *Optique physiologique* traduite par Javal et Klein, Paris, 1867, p. 543; e *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*, p. 12.

guidato di continuo dalla legge di causa; legge, dice l'Helmholtz, « realmente data *a priori* e trascendentale, di cui una deduzione dall'esperienza non è possibile »; poichè ogni esperienza la presuppone, e in ogni caso la esperienza non ci potrebbe dare l'universalità e il valore della legge per l'avvenire[1].

L' accordo col Kant non potrebbe essere più completo; ma non basta. La legge di causa dall'Helmholtz, al pari che dal Kant, è posta a fondamento di tutta la scienza; poichè essa rappresenta ciò che v' ha di originariamente stabile e costante al di sotto del mutamento, *(Das hinter dem Wechsel ursprüngliche Bleibende und Bestehende)*[2]. Per tal modo non avea torto l'Helmholtz di dire che anche l'empirismo è sempre sul terreno del sistema Kantiano *(auf dem Boden seines systems)*[3].

La conciliazione dell'empirismo puro collo spirito dell' *a priori* Kantiano si rivela anche meglio nella teoria *sintetica* del Wundt, da lui stesso chiamata *preempirica*. Pel Wundt ogni fatto di coscienza, dal più semplice al più complesso, dall'infimo al più alto, è il prodotto di una sintesi, è la risultante di più altri fatti elementari, che lo precedono e vi si conchiudono, in quella stessa maniera che le premesse d'un ragionamento induttivo si riassumono e conchiudono nella conseguenza che se ne cava. Ogni fatto di coscienza è perciò come la conclusione *(Schluss)* d'un ragionamento inconsapevole che suppone evidentemente l'attività discorsiva e unificatrice della mente. Tale *unità di composizione*, forma costante

[1] *Die Thatsachen*, ecc. p. 41. *Das Causalgesetz ist wirklich ein a priori gegebenes, ein trascendentales Gesetz. Ein Beweis desselben aus der Erfahrung ist nicht möglich.*

[2] *Die Thatsachen* ecc. p. 41.

[3] Ibid. p. 42.

di tutti i fatti interiori, non è che il fondamento stesso della dottrina Kantiana; poichè anche pel Kant, come s' è osservato, l' esperienza sta nella riduzione del molteplice all' unità, sta in un processo di unificazione.

Ma l' affinità delle due dottrine si manifesta anche meglio quando si studii in particolare la sintesi psichica da cui deriva una delle forme dell' intuizione, lo spazio. « Alle impressioni locali provenienti dai varii gruppi di corpuscoli tattili, e dagli elementi nervosi della retina si associano i sentimenti d' innervazione che accompagnano i movimenti muscolari. Nè l' uno nè l' altro di questi due fattori posson dare l' intuizione dello spazio, se non quando sien riuniti da una sintesi interiore, cioè quando le due serie di conclusioni (impressioni locali e sensazioni di movimento) si fondono in un' unica conclusione. Nasce in questa sintesi psichica quello che avviene nella combinazione chimica, cioè un nuovo prodotto, che dalla analisi interna può essere poi scomposto nei suoi fattori elementari. Tutto questo, come il Wundt confessa, non è che uno sviluppo della teoria Kantiana; poichè si riconosce che l' ordine e la forma dell' esperienza non può esser data dal di fuori, ma dev' esser posta, dev' esser cioè una funzione della coscienza, un elemento *a priori;* e che l' esperienza è una costruzione mentale la quale non avrebbe luogo senza l' intervento d' un' attività interiore »[1].

Nè meno manifesta è l' influenza Kantiana nella dottrina dello stesso Wundt, che riguarda le associazioni delle rappresentazioni. Delle unioni *associative,* o spontanee, delle rappresentazioni *(associative verbindungen),* del pari che delle unioni *appercettive,* o volontarie e consapevoli *(appercettive verbindungen),* è condizione

[1] Chiappelli, *Kant e la Psicologia contemporanea*, p. 215-216.

originaria la *sintesi appercettiva*, sebbene operi diversamente nei due casi. Non è necessario, a spiegare queste unioni, supporre colla metafisica l'unità d'un'essenza spirituale che ne sia la causa; ma d'altra parte non è neanche da credere che le rappresentazioni si uniscano fra loro per un inesplicabile meccanismo; è da ammettere invece una funzione costante per la quale le rappresentazioni isolate dapprima si possano unire in nessi ordinati e stabili [1]. Anche qui adunque siamo dinanzi all'attività unificatrice dello spirito *(verknüpfende Thätigkeit)*, che, come osserva argutamente il Chiappelli, è una semplice variazione di un motivo Kantiano [2].

La Psicologia moderna di Germania pertanto, anche quella che si professa seguace del più puro empirismo, si riconnette alla dottrina dell'*a priori* del Kant. La esperienza per la scuola empirica tedesca, al pari che pel Kant, è un complesso di elementi materiali e di elementi formali. Il meccanismo pare che non basti a risolvere il problema della conoscenza, e vi si sostituisce il concetto essenzialmente dinamico d'una funzione appercettiva della coscienza che ordini ed associi i fatti interiori, d'una funzione che interpreti le sensazioni concepite come segni del mondo esteriore, d'un'attività insomma che trasformi comecchessia il materiale della esperienza, e gli dia un contenuto e un valore che da solo non ha, nè potrebbe avere.

Certo che l'empirismo tedesco non si muove solamente sul terreno del Kant. Anche lasciando da parte

[1] Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, vol. 2. p. 291 e seg. e p. 304.

[2] Chiappelli, *Attinenze fra il Criticismo Kantiano e la psicologia inglese e tedesca*, nella *Filosofia delle Scuole italiane*, anno XVI, vol. XXXI, fascicolo dell'aprile 1885, p. 191-192.

che i Nuovi Critici ritraggono dai progressi notevoli delle scienze sperimentali, e specialmente della fisiologia, vantaggi che il Kant non poteva avere, e che dissentono da lui nel determinare la natura e la quantità dell' elemento *a priori*, présente in ogni conoscenza; si allontanano da lui sovratutto nel modo da proporsi e di risolvere il problema gnoseologico. Il Kant più che l'origine della conoscenza tendeva a determinarne il valore, più che il fatto e il possesso, la legittimità; quindi ammettendo che l'elemento *a priori* dirige l'esperienza e ne è la legge, non prese a esaminare in che senso si possa dir tale, e come avvenga che non apparisce sempre e in tutto il processo della umana conoscenza, ma solo nel pensiero già adulto; e se l'esperienza contribuisca a svolgerlo e a determinarlo. In altre parole il Kant trascurò di ricercare l'origine dell'*a priori*, non accorgendosi che pure questa ricerca psicologica era condizione indispensabile a porre ne' suoi veri termini e a risolvere il problema della conoscenza. Quello che il Kant non ha fatto fecero i Nuovi Critici; e sta qui, nella risoluzione del problema psicologico come sussidiario del problema della conoscenza, la novità del Neo-Criticismo e il suo merito più grande.

IV.

Contrariamente all'empirismo tedesco, l'empirismo inglese nella spiegazione della conoscenza trascura ogni elemento formale, *a priori*, e tutto fa derivare dalla nuda esperienza. Osserva con molta acutezza il Chiappelli [1]

[1] *Kant e la Psicologia contemp.* nel Giornale nap. cit. p. 218.

che la vecchia metafisica e il moderno empirismo inglese riescono per opposte vie a spogliare lo spirito della sua originale energia; poichè quella lo riduce a una semplice capacità di accogliere in qualche modo le idee assolute che gli si presentano, ma che esso non produce; e questo lo considera come un rispecchiamento delle relazioni esteriori, come un risultato dell' esperienza. L' empirismo inglese pietrifica, per così dire, la unità vivente dello spirito in un arido meccanismo uniforme, che dalle forme più basse della sensazione fa uscire per via di semplice associazione quantitativa le forme più alte dell' attività razionale. Per lo Spencer, per esempio, lo spirito ben lungi dall' essere un' attività originale, un principio dinamico, si risolve in un gruppo di attività operanti meccanicamente, in una continua associazione e dissociazione di stati ora più deboli ora più forti, in un continuo adattamento di relazioni interne a relazioni esterne [1]. Donde una gravissima difficoltà a spiegare l' associazione delle singole sensazioni, e delle serie diverse in cui si dispongono. L'ordine delle sensazioni, l' associazione delle sensazioni, il loro disporsi in serie, non è una sensazione, ma un rapporto di sensazioni: ora donde viene questo rapporto? « Perchè ci sia ordinamento, nota giustamente il Chiappelli [2], conviene che ciascuna sensazione sia tenuta distinta dalle altre, e nello stesso tempo unita, altrimenti si fonderebbero in un' unica sensazione, come avviene delle sensazioni uditive, olfattive e saporose. E come poi potrebbe avvenire l' associazione delle serie tattili e visive coi sentimenti muscolari per formare la serie spaziale, senza un' attività sintetica *a priori* »?

[1] Cfr. Spencer, *Principes de Psychologie*, passim.

[2] *Kant e la Psicologia contemp.* nel Giornale nap. cit. p. 219-220.

L'ipotesi dell'evoluzione e la teoria dell'eredità, introdotta dallo Spencer nella Psicologia inglese, le hanno aperto un nuovo orizzonte e corretto in gran parte la sua aridità. Ma per quanto corretta e allargata, l'elemento dinamico le manca pur sempre, le manca l'attività, la spontaneità originaria.

Osserva il Tarantino[1] che « se v'ha una scuola che non possa non riconoscere nella psiche umana una attività propria ed originaria, questa è l'*evoluzionista*. Dappoichè per essa la conoscenza non è puro *associazionismo*, non è mera composizione e ricomposizione di elementi semplici, ma è un processo *evolutivo* per cui nei gradi superiori della conoscenza non s'ha solamente la somma degli elementi semplici forniti dai gradi inferiori, ma qualche cosa di nuovo, un nuovo prodotto, una nuova funzione ». Ma questa, come nota anche il Chiappelli, non è un'esposizione ed interpretazione obbiettiva ed esatta della dottrina dello Spencer; è un apprezzamento subbiettivo, una critica di essa; critica giusta e finissima, ma esposizione sbagliata. Ognuno infatti ricorda la dottrina dello Spencer che riguarda l'intelligenza e la volontà. Gli stati superiori dell'intelligenza differiscono dagli inferiori solo per una maggiore complessità, non già per un'attività più alta che vi si riveli; e la volontà dove, più che in qualunque altro fatto dello spirito, dovrebbe apparire un'attività primigenia, è quello stato di coscienza per cui « dopo aver ricevuto un'impressione complessa, i fenomeni di movimento appropriato nascono, ma non possono passare all'azione immediata, a causa dell'antagonismo di certi altri fenomeni di movimento, egualmente nascenti, e appropriati a qualche impressione intimamente unita

[1] *Saggi filosofici*, p. 109-110, Napoli, Morano, 1885.

alla precedente »; sicchè, solo dopo un certo intervallo apprezzabile, un movimento, il prevalente, finisce col tradursi in azione[1]. Evidentemente qui la volontà non differisce dall'azione riflessa che per maggiore complessità. Nell'azione riflessa c'è un'impressione a cui tien dietro una contrazione muscolare; nella volontà c'è ancora una impressione, a cui però corrispondono più gruppi di contrazioni, che, non potendosi tutti quanti tradurre in movimenti reali, si contrastano a vicenda, finchè uno non riesca a trionfare degli altri. Il meccanismo e l'assenza d'ogni concetto dinamico della psiche non potevano avere una più completa espressione. Molto opportunamente perciò il Bonatelli in un capitolo del suo libro dottissimo e profondo *Discussioni gnoseologiche e Note critiche*, intitolato argutamente una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος mostra avere lo Spencer cancellato ogni differenza essenziale tra i fatti inorganici e i psichici, e aver ridotto la vita psichica a un semplice riflesso di relazioni esteriori. Certo le relazioni interne della coscienza e dell'organismo, anche nello Spencer, non ripetono le relazioni esteriori semplicemente, senza modificazioni e trasformazioni. Ma queste trasformazioni si producono meccanicamente, da se, senza una vera e propria attività, da cui derivino: e perciò lo spirito del criticismo Kantiano è ben lontano dal filosofo inglese.

Si potrebbe osservare però che l'*a priori* biologico della scuola inglese ha tutti i caratteri dell'*a priori* formale e trascendente del Kant, che anzi non è altro che la traduzione di esso in linguaggio fisiologico e biologico. Il Tarantino nell'articolo già citato e poi in un altro *Kant e Spencer*, che fu, insieme col primo, raccolto nei suoi *Saggi filosofici*, sostiene apertamente questa

[1] H. Spencer, *Principes de Psychologie*, part. 4. cap. IX.

tesi: sicchè per lui l'influenza del Kant sulla scuola inglese è un fatto incontestabile; e la differenza fra l'uno e l'altra sta solo in questo, che il primo ammette senza più l'*a priori*, e la seconda ce ne dà la genesi e la spiegazione empirica, precisamente come fa la scuola tedesca [1].

Se non che il lavoro secolare accumulato e trasmesso per via della eredità naturale, e per cui lo spazio ed il tempo, per esempio, per non parlare delle altre leggi del pensiero, non sono che relazioni mentali istintive rese organiche nella vita della specie, è un processo inesplicato e inesplicabile quando non si presupponga un'attività originaria che ne sia il fondamento. Pongasi pure che quello che è *a priori* rispetto all'individuo, sia *a posteriori* rispetto alla specie; pongasi pure che l'*a priori* non sia trascendente, ma biologico e *storico*, secondo l'espressione del Levves; ma resta sempre la domanda, a cui si dovrebbe rispondere, in qual modo si sia potuto formare, anche nell'evoluzione biologica, quell'associazione delle sensazioni che costituisce la serie spaziale e la serie temporale. Bisogna in ogni caso presupporre l'attività sintetica, l'attività associatrice dello spirito, che è quella appunto che non si vuole presupporre.

Ma alla teoria dell'*a priori* biologico e storico si potrebbero fare ben altre osservazioni. E prima di tutto se le condizioni e le leggi dell'esperienza sono un risultato dell'esperienza stessa, a cui si arrivò successivamente per via di evoluzione e di trasmissione ereditaria, come fu possibile l'esperienza in origine quando le sue condizioni e le sue leggi non s'erano ancora fissate nell'organismo? E poi, se queste leggi e queste condizioni

[1] *Saggi filosofici*, p. 107.

sono acquisti successivi della razza, sono una specie di capitale trasmesso e accresciuto di generazione in generazione, donde venne il primo deposito di fondi che fu, per così dire, il nocciolo dei risparmi mano mano ingrossantisi dell' umanità? Si dirà che l' intelligenza umana è impotente a scoprirlo, per quanto lontano risalga nella catena degli ascendenti? Ma in questa maniera si ammette implicitamente l'esistenza di esseri che contengono, almeno allo stato di embrione, le nozioni che pur si vogliono derivate per evoluzione dalla sola esperienza. Oppure si dirà che esse appariscono a un certo grado dell' evoluzione? Ma in questo caso ancora esse non sono più un prodotto dell' evoluzione ed hanno un cominciamento assoluto. Da qualunque parte si guardi, l' evoluzione suppone sempre una qualche cosa che si svolge; e senza di questa non si può neanche concepire. Così le leggi e le condizioni dell' esperienza sono bensì svolte e determinate dall'esperienza stessa e dall' evoluzione, ma preesistevano in germe e all' esperienza e all'evoluzione.

E posto pure che siano un semplice risultato dell' una e dell' altra, donde viene la necessità e l'universalità che loro s'accompagna? Nessuna esperienza sia individuale, sia specifica, può dare la necessità e l'universalità: la necessità e l'universalità vengono dall'attività sintetica dello spirito. Per quanto numerosi siano i casi in cui da noi e dagli avi nostri s'è sperimentata la verità d'un certo fatto, niente può garantirci che un caso quandocchessia non si presenti a smentire quei primi. L'esperienza si compone sempre di un numero limitato di osservazioni; quindi, per quanto ripetuta e moltiplicata, non è mai sufficiente a farci concludere universalmente. Ancor meno può fornire il fondamento alla necessità di una proposizione. « Essa può, scrive il

Whevvel[1], osservare e notare ciò che è avvenuto, ma non può nè in un caso qualunque, nè in un cumulo di casi trovare una ragione per ciò che deve avvenire. Essa può vedere degli oggetti l'uno accanto all'altro, ma non vedere perchè essi devono essere sempre così giustaposti. Essa trova che certi avvenimenti si succedono, ma la successione attuale non dà la ragione del suo ripetersi; essa vede gli oggetti esterni, ma non può scoprire il legame interno che incatena indissolubilmente il futuro al passato, il possibile al reale. Apprendere una proposizione per via di esperienza e vedere ch'essa è necessariamente vera, sono due operazioni intellettuali completamente differenti ».

V.

Anche allo Stuart Mill si possono fare in gran parte le osservazioni che abbiamo fatto allo Spencer. Anche per lo Stuart Mill infatti il problema gnoseologico è risolto per via di esperienza e di associazione; la conoscenza non ha altre fonti che queste; il principio dinamico, il principio associatore, l'attività sintetica manca anche qui; e l'associazionismo meccanico, il più puro fenomenismo spiega tutta quanta la vita dello spirito.

Si dirà che la dottrina che riguarda lo spirito non è veramente così meccanica e fenomenistica nel Mill come mostriamo di credere noi; e che in realtà il Mill, dopo aver ammesso che lo spirito è una serie di stati

[1] *Histoire des idées scientifiques*, citato dallo Stuart Mill, *Logique* ecc. vol. I, p. 270.

di coscienza e nulla più [1], aggiunge, indottovi dal fatto della memoria e dell'aspettazione così caratteristico della vita interiore, che questa serie conosce se stessa come passata e avvenire; sicchè si deve ammettere essere lo spirito altra cosa dalla serie stessa, quando non si voglia accettare il paradosso che una serie conosce se stessa in quanto serie [2]. Si dirà anche ch'egli riconosce esplicitamente « *qualche cosa di reale* nel legame che unisce la coscienza presente alla passata, reale come le sensazioni stesse, e che non è un puro prodotto delle leggi del pensiero senza nessun fatto che gli corrisponda » [3]; in altre parole ch'egli attribuisce una vera e propria realtà al *Me*, allo *Spirito* [4].

Tutto questo sappiamo: ma sappiamo anche che tendenza manifesta e desiderio vivissimo del Mill è di spiegare lo spirito nella stessa maniera in cui spiega la materia; e poichè questa è da lui concepita come la possibilità permanente di sensazioni senza nulla che accenni a qualche cosa di sostanziale e di attivo, così egualmente dev'essere concepito lo spirito [5]. E se il fatto della memoria si oppone ad una simile concezione, se l'ipotesi della possibilità permanente, come lo stesso Mill confessa, non dà una teoria sufficiente dello spirito [6]; se il legame che unisce la coscienza presente alla passata è parte indispensabile della concezione positiva di esso [7]; se insomma c'è di

[1] *Philosophie de Hamilton*, c. XII, p. 229.

[2] Ib. p. 234-235.

[3] Ib. Appendice ai cap. XI e XII, p. 250.

[4] Ib. Appendice cit. p. 250. Cfr. anche *Logique* ecc. volume I, p. 66-68.

[5] *Philosophie de Hamilton*, c. XII, p. 227-229.

[6] Ib. p. 248-249.

[7] Ib. p. 250.

reale nello spirito la continuità e l'identità della coscienza, ed esso stesso è qualche cosa di reale, è un elemento originario che non partecipa della natura delle cose che rispondono ai nostri nomi[1]; non per questo, e se c'è contraddizione la colpa non è nostra, lo spirito è qualche cosa di sostanziale e di attivo. *Io non adotto,* dice il Mill esplicitamente, *la teoria comune che riguarda lo spirito come sostanza*[2]. E in una nota alla *Analysis* di suo padre scrive: « Noi facciamo molta fatica a credere che un essere senziente possa esistere senza la coscienza di se medesimo. Ma questa difficoltà nasce dall'associazione irresistibile che, fin dalla nostra prima infanzia, si stabilisce, grazie alla memoria, tra ciascuno dei nostri sentimenti e la serie intera di cui fa parte, e conseguentemente tra ciascuno di essi e il nostro *me* ».[3] Che cosa vogliono dire queste parole? Vogliono dire che il *me* reale e vivente che si credeva di cogliere fondandosi sulla continuità della coscienza, non è che un'illusione, illusione generata dall'associazione: noi non cogliamo in fondo che una continuità fenomenica, una serie di stati psichici in cui il *me* si risolve.

D'altra parte se il *me* è riducibile alla memoria e alla continuità della coscienza, dove trovare quell'elemento permanente che è necessario a costituirlo, se pure è qualche cosa di sostanziale? Con molta profondità nota il Ferri nel suo libro mirabile *La Psychologie de l'Association* che « altra cosa è quest'elemento permanente, e altra cosa ciò che v'ha di non interrotto nella successione. L'uno è così poco assimilabile all'altro che il primo solamente possiede un'identità vera, mentre il

[1] Ib. p. 250.

[2] Ib. p. 249.

[3] *Analysis,* vol. II, p. 175.

secondo non ha che un' identità nominale... E se si dice che le funzioni della riproduzione e del riconoscimento gli danno nella memoria una specie d' identità individuale, questa risposta non toglierà la difficoltà, perchè avremo sempre la moltiplicità in luogo dell' unità, e si domanderà sempre, collo stesso Mill, su che riposi la credenza o il giudizio pel quale affermiamo l' esistenza di qualche cosa d' identico, che oltrepassa la serie dei modi successivi e cangianti »[1].

Ma lasciando questo, e ammettendo anche che il Mill abbia assegnato una vera e propria sostanzialità allo spirito, certo è però che questo punto di vista ontologico e metafisico è in lui come non fosse; e il solo punto di vista fenomenistico ricorre in tutta la sua filosofia. « Qualunque sia, scrive il Mill[2], la natura della esistenza reale che noi siamo costretti a riconoscere nello spirito, esso non ci è noto che in una maniera fenomenica, come la serie dei suoi sentimenti o dei suoi fatti di coscienza.... I sentimenti o i fatti di coscienza, che gli appartengono o che gli hanno appartenuto, e il suo potere d' averne ancora, ecco tutto ciò che si può affermare del *Se*, i soli attributi possibili, salvo la permanenza, che noi potremo riconoscergli. In conseguenza io adopero all' occasione le parole *spirito* e *catena di coscienza* come equivalenti ».

Di qui segue evidentemente che di null' altro si deve tener conto in Psicologia che dei fatti e del loro nesso meccanico, esteriore; ogni elemento dinamico è escluso. E perciò se la teoria materialistico-meccanica non è professata e non può essere professata dal Mill, perchè da buon positivista deve lasciar da parte ogni questione di

[1] Pag. 102-103.

[2] *Philosophie de Hamilton*, p. 250-251.

essenze; se anzi il Mill respinge decisamente il materialismo d'Erasmo Darvvin[1]; se non ammette la dipendenza di ciascuno stato dello spirito da uno stato corrispondente del corpo, e riconosce nei fatti psichici delle leggi loro proprie[2]; in realtà però del materialismo senza volerlo segue l'indirizzo e adotta i principii.

Il Ferri nell'opera già citata nota che lo Stuart Mill ha modificato profondamente la teoria dell'associazione di Giacomo Mill suo padre, aggiungendovi e reintegrandovi un elemento sconosciuto, l'attività dello spirito[3]. Pel Ferri adunque le due scuole rivali in psicologia, la intuitiva e l'empirica, si sarebbero in fondo accordate in un punto capitale.

Noi non siamo di quest'avviso, e ci perdoni l'illustre filosofo se dissentiamo da lui.

Lo Stuart Mill per verità ha tutte le apparenze di aver tenuto conto dell'attività dello spirito; egli adopera le parole *lavoro mentale, attenzione, concentrazione dell'intelligenza* ecc.; ma per queste egli intende sempre una sensazione, o un'idea che, per l'interesse che suscita in grazia del piacere che le va unito, diventa come centro di aggruppamento della nostra vita psichica. E perciò la sua teoria non è diversa nel fondo dalla teoria del Condillac modificata, sviluppata e adattata alla filosofia dell'associazione[4]. Si può dire che avvenga qui allo Stuart Mill quello che gli avviene in morale; anche in morale adopera le parole stesse che adoperano gli avversarii; ma la spiegazione che ne dà mostra ad

[1] *Logique*. Vedi l'Introduzione e il cap. III, del libro V.

[2] *Logique*, vol. II, pag. 435-437. Cfr. anche Stuart Mill, *Aug. Comte et le Positivisme*, p. 63-67.

[3] *Psychologie de l'Association*, p. 95.

[4] Lauret, *Philosophie de Stuart Mill*, p. 65.

evidenza che non ne accetta però il contenuto e lo spirito.

Vedasi a conferma di ciò la teoria dell'attenzione quale è esposta dallo Stuart Mill in una nota importante all'*Analysis* di suo padre[1].

« Avviene spesso, egli dice, che una sensazione piacevole o dolorosa escluda dalla coscienza le altre sensazioni meno piacevoli e meno dolorose, e impedisca il comparire delle idee estranee allo stato mentale attuale. In questa maniera la sensazione predominante tende a prolungare la sua esistenza, e noi diciamo ch'essa tende ad attirare la nostra attenzione, vale a dire che non è facile avere, contemporaneamente alla sensazione che riempie lo spirito e se ne impadronisce, qualsivoglia altra sensazione od idea, ad eccezione delle idee associate che favoriscono lo stato attuale e lo fanno continuare. Essa è un oggetto esclusivo di coscienza, *a exclusive object of consciousness;* essa diviene più intensa che non fosse, ed esercita un'azione più decisiva sulla serie ulteriore dei nostri pensieri. D'altra parte ciò che è vero delle sensazioni è vero delle idee. L'idea oltremodo piacevole e dolorosa s'impadronisce dell'anima nella stessa maniera ed attira nella stessa maniera l'attenzione ».

Fin qui adunque non c'è nell'attenzione indizio alcuno di attività; tutto è spiegato per via del piacere e del dolore e dell'associazione. Ma, aggiunge lo Stuart Mill, la volontà ha un potere reale sull'attenzione, *the vvill has povver over the attention;* quando l'idea non è abbastanza piacevole per se stessa, noi possiamo con un atto volontario arrestarci sopra un'idea prossima che accresca l'interesse della prima. E qui parrebbe far capolino l'elemento attivo. Però com'è provocato questo

[1] Vol. II, p. 372 e seg.

atto volontario e in che consiste, *but hovv is this act of vvill excited, and in vvhat does it consist?* L'atto è provocato da un motivo, dal desiderio d'un fine, cioè d'un piacere, o, ciò che vale lo stesso, d'una cessazione di dolore. Sicchè se l'idea alla quale attendiamo non è abbastanza piacevole per se stessa, la associamo ad una idea piacevole, e il risultato è la fissazione dell'attenzione, *the result is that the attention is fixed.* Perciò sia l'idea piacevole per se, o sia piacevole per la sua connessione con un'altra idea, il fissarsi dell'attenzione dipende sempre dalla medesima legge mentale, la legge dell'associazione, e non è il caso neppur qui di parlare di elementi attivi.

Si può obbiettare che la spiegazione precedente è valevole solo per i casi in cui l'attenzione volontaria non incontra ostacoli e non richiede alcuno sforzo. Se invece avvenga che lo spirito si distolga da un'idea, e sia necessario per trattenervelo un certo sforzo che costi fatica ed esaurisca, in tal caso l'attenzione dovendo non più soltanto essere facilitata, ma comandata, l'associazione non può più bastare a quest'effetto, ma è necessario l'intervento attivo della volontà. Esaminiamo la difficoltà. « La volontà anche qui è messa in azione da un motivo o da un desiderio. Ora il desiderio motore della volontà è o il desiderio iniziale, divenuto più energico, o un desiderio addizionale: e questo desiderio, o più forte, o nuovo, nasce in questa maniera. Noi non amiamo abbastanza il fine a cui tendiamo; l'idea di questo fine non è abbastanza piacevole, o la privazione di esso non ci pare abbastanza dolorosa per sviluppare la forza richiesta d'associazione, *to exsert the force of association required.* Allora malcontenti della debolezza del nostro desiderio, bramiamo un amore più vivo, più ardente del nostro fine, pensiamo che varrebbe meglio per noi che

questo fine in particolare e i nostri fini in generale avessero più influenza ch' essi non hanno, sui nostri pensieri e sulle nostre azioni. Questo sentimento dell'insufficienza della nostra attenzione accresce il vigore delle nostre operazioni mentali; il desiderio s'avviva e s'esalta da se stesso; o piuttosto l'idea della debolezza del desiderio rinforza il desiderio, e il desiderio rinforzato riesce in fine a fissare l'attenzione »[1].

L'attenzione adunque, anche in questo caso, si può in fondo ridurre all'associazione: è sempre una sensazione o un' idea che, spontaneamente o per una reazione spontanea, direttamente o indirettamente, riesce a impadronirsi della coscienza, escludendone le altre e non richiamandovi che quelle che sono associate ad essa e possono favorire il suo dominio.

Anche dall'esame del concetto di causa, come è inteso dallo Stuart Mill, si potrebbe arrivare alla medesima conclusione, ch' egli non ha affatto reintegrato nella teorica dell' associazione un elemento sconosciuto ai suoi antecessori, l'attività. La causa per lui non è efficienza, non è energia, non è forza; essa si risolve in un legame di prima e di poi, in una successione uniforme, incondizionale e nulla più. Il potere efficiente non ci si rivela nelle cose; l'esperienza non ci rivela che cause fenomeniche o fisiche, non cause prime od efficienti od ontologiche di checchessia[2].

E la volontà? La volontà è causa delle nostre azioni nella stessa maniera, e non altrimenti, che il freddo è

[1] Non avendo a nostra disposizione l'*Analysis* siamo stati costretti a riassumere la nota del Mill in gran parte colle parole stesse del Lauret, *Philosophie de Stuart Mill;* p. 62-65.

[2] *Logique,* ecc. vol. 1, p. 369. Cfr. il nostro *Determinismo di Iohn Stuart Mill,* p. 76.

causa del ghiaccio, e la scintilla dell'esplosione della polvere [1]; vale a dire, è causa fenomenica, empirica, e non si può dire che disponga d'una forza e d'un potere speciale; è un antecedente a cui tien dietro un conseguente e nulla più. « Con la metà del mondo psicologico, dice il Mill, io non mi riconosco il potere di agire sulle mie volizioni » [2]. E se la nozione di sforzo si trova nella volizione, donde poi si riflette nella nozione volgare di forza e di causa, questo sforzo non suppone l'esistenza di un potere, d'un'energia speciale che lo compia. Lo sforzo non è che la sensazione muscolare di resistenza, che noi proviamo compiendo un movimento, sia che questa resistenza ci venga da un oggetto esterno, sia dal semplice sfregamento e dal peso dei nostri organi di movimento. È pura illusione subbiettiva, derivata dalla generalizzazione e dall'astrazione che s'esercitano sulla sensazione reale di sforzo muscolare o nervoso, quella per cui ci creiamo l'entità astratta *forza*, che consideriamo come l'intermediario necessario perchè l'antecedente possa agire sul conseguente, e in assenza del quale niente potrebbe essere effettuato [3].

E pare che tutto questo basti a mostrare che di attività e di energia non è il caso di parlare nella filosofia dello Stuart Mill; da buon positivista non dovea egli occuparsi che di fatti, non di sostanze e di cause operanti.

Dei moderni psicologi inglesi della scuola dell'esperienza chi non ha trascurato l'attività primordiale nell'uomo, chi non ha visto nella vita interiore un puro meccanismo, ma anche l'intervento di qualche cosa di

[1] *Logique* ecc., vol. 1, p. 393.

[2] *Philosophie de Hamilton*, p. 354-355.

[3] Ib. p. 355-357.

spontaneo, di attivo, è il Bain [1]. E, quello che è curioso, lo Stuart Mill che questo elemento attivo avea trascurato, loda in un articolo consacrato a un libro del Bain [2], questa importante aggiunta, considerandola come un vero progresso della psicologia dell' associazione. « Coloro che hanno studiato gli scritti dei psicologi associazionisti, dice lo Stuart Mill, hanno visto con dispiacere che, nelle loro esposizioni analitiche, ci fosse un' assenza quasi totale d' elementi attivi o di spontaneità appartenente allo spirito stesso...... In Francia si è spesso citato il progresso che si fece dal Condillac al Laromiguière; dei quali il primo faceva d' un fenomeno passivo, la sensazione, la base del suo sistema, il secondo vi sostituiva un elemento attivo, l' attenzione. La teoria del Bain è nel medesimo rapporto colla teoria dell' Hartley che la teoria del Laromiguière con quella del Condillac » [3]. Queste parole dello Stuart Mill provano ch' egli stesso avea visto e compreso l' importanza dell' attività sintetica dello spirito nella spiegazione dei fatti psichici; ma, deferente alle tradizioni del vecchio empirismo inglese, per cui tutto è dovuto al meccanismo dell' esperienza, non seppe tenerne conto abbastanza nelle sue opere.

In generale adunque possiamo dire delle due scuole empiriche di Germania e d' Inghilterra, che l' una è la vera erede dello spirito Kantiano e si assimila la parte vitale della *Critica*, che sta non tanto nel riconoscere come elementi *a priori* le forme dell' intuizione e le

[1] Cfr. specialmente *Les emotions et la volonté*, part. II, cap. I.

[2] *Les Sens et l' Intelligence.*

[3] *Dissertations and Discussions*, t. III, p. 197 e seg. Cfr. Ribot, *Psychologie anglaise*, p. 253-254, e Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 472-473.

categorie dell'intelletto, quanto, e principalmente, nello ammettere l'attività sintetica dello spirito come condizione dell'esperienza [1]; e che l'altra, ben lungi dal conformarsi allo spirito Kantiano, lo avversa anzi, se è vero che il meccanismo è in assoluto contrasto col dinamismo.

Quanto all'empirismo francese del Comte e della sua scuola, basti rammentare che per esso non v'ha psicologia che non abbia a fondamento l'osservazione esteriore e non si confonda colla fisiologia; che crede una chimera l'osservazione interna o psicologica; che abolisce ogni altra logica che non si accompagni alle applicazioni e alle ricerche scientifiche in cui è implicata, e tiene un fuor d'opera studiare i procedimenti del pensiero in se e per se; per capire com'esso aborrisca da ogni ricerca gnoseologica, e il problema della conoscenza per esso non esista neppure [2].

[1] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 87 e seg.; Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, II. p. 86.

[2] Aug. Comte, *Cours de philosophie positive*, *t. 1. première leçon*; e Stuart Mill, *Aug. Comte et le Positivisme*, pag. 63-67 e pag. 55-59.

LA DOTTRINA DELLA FELICITÀ

NELL'ETICA NICOMACHEA DI ARISTOTELE

I.

Le diverse parti delle ricerche morali di Aristotele non sono state da lui disposte per modo da riuscire ordinate e connesse come sarebbe desiderabile: certo un concatenamento interno non manca nella sua dottrina, ma non risulta abbastanza chiaro dalla sua esposizione. Questa sconnessione, questa scucitura, per dirla così, della morale di Aristotele, deriva in gran parte dalla natura stessa della materia ch' egli aveva fra mano e dal concetto ch' egli se ne faceva. Le cose di cui si occupa la morale, l'onesto e il giusto, non hanno niente di stabile e di fisso, anzi variano e, per così dire, vanno errando da luogo a luogo per modo che sembra siano solamente per legge e non per natura [1]. Di qui segue che, trattando di esse, non si può essere così accurati e precisi, come si potrebbe essere trattando di cose che fossero per natura stabili e fisse; anzi ci dobbiamo contentare di esprimere il vero all' ingrosso (παχυλῶς) e nei suoi lineamenti generali (τύπῳ); la precisione e l'accuratezza (τἀκριβές) non

[1] Arist. Eth. Nic. ediz. Susemihl, I. 3, 2-3· τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ εἶναι, φύσει δὲ μή.

è possibile egualmente in tutte le ricerche, e deve in ogni caso essere tale quale comporta la natura della materia di cui si tratta [1].

S'aggiunga che la morale prendendo le mosse da ciò che suole accadere d'ordinario (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), non mai dal necessario e dall'assolutamente certo, arriva di necessità a conclusioni della stessa natura, a conclusioni cioè nè necessarie, nè assolutamente certe, ma soltanto precarie [2]; essa è scienza induttiva [3], e, come tutte le scienze induttive, non può avere il rigore che si può esigere ad esempio nelle matematiche. D'altra parte, siccome non si deve trascurare in morale quello che abbiano potuto dire gli altri filosofi in proposito, e perfino quello che ne possa dire il volgo [4], e siccome le opinioni del volgo, e anche quelle dei filosofi, si fanno notare per la loro varietà e qualche volta per le loro contraddizioni, ne segue che tenendo dietro ad esse, sia pure collo scopo di esaminarle e discuterle, di farne insomma la critica, è raro che non ci lasciamo sviare; è raro che, accettandole in parte e in parte non accettandole, non rendiamo oscuro anzichè chiaro il nostro pensiero, e perfino non facciamo forza ad esso stesso per mostrarlo d'accordo con quello degli altri [5].

1 Eth. Nic. I. 3, 3-4. Cfr. Eth. Nic. I. 7, 18-19, I. 13, 8, II. 2, 3-4 e X. 8, 3.

2 Eth. Nic. I. 3, 4.

3 Eth. Nic. I. 4, 5-6.

4 Questo non è detto esplicitamente in nessun luogo della Nicomachea; ma lo si può dedurre dalla cura continua di Aristotele di confrontare le sue opinioni con quelle degli altri filosofi e perfino con quelle del popolo. D'altra parte ciò era richiesto dall'indirizzo sperimentale a cui Aristotele s'attiene nella morale.

5 A prova di quanto è detto quassù si può citare il cap. VIII.

Per tutti questi motivi a cui è da aggiungere, per quello che riguarda Aristotele, una certa trascuratezza non solo di ogni ordinamento sistematico, ma perfino del nesso tra periodo e periodo, per cui c'incontriamo non di rado in osservazioni e pensieri che paiono come compati in aria; il fare soverchio assegnamento sull'intelligenza del lettore e con poco dir molto, e le cose anche di massima importanza accennare appena anzichè trattarle largamente; il lasciarsi sviare dall'accessorio mettendo da parte il principale; il proporre in un certo luogo una questione e non risolverla, per riprenderla poi e risolverla dove e quando meno s'aspetterebbe, e spesso anche il mettere innanzi dubbii e mostrarsi tentennante dove si desidererebbero affermazioni recise ed assolute; riesce impresa non certamente di facile attuazione l'esporre una parte qualunque della dottrina morale di Aristotele. Una tale esposizione è lavoro eminentemente critico. Congiungere quello che è disgiunto e disperso, ordinare quello che è disordinato, sceverare quello che appartiene in proprio ad Aristotele e che si può considerare come sua dottrina, da quello che è soltanto accidentale ed avventizio; i luoghi controversi ed oscuri interpretare nella maniera che meno si discosti dallo spirito dell'autore, e in ogni caso non affermare recisamente quello che l'autore enuncia in forma dubitativa; tener conto dei tentennamenti, delle contraddizioni, se ce ne sono, e fare che anche le minime sfumature non vadano perdute, in modo che tutto Aristotele ci si presenti dinanzi, e non una parte soltanto, un aspetto particolare di esso; sovratutto non lasciarsi vincere dalla smania di correggere e di completare da un certo punto di vista Aristotele,

del libro I. dell'Etica Nicomachea, dove Aristotele cerca in ogni modo di far andar d'accordo la propria opinione con quella di altri molti.

svisandolo invece e corrompendolo; parlare il suo linguaggio poco curandosi che non possa piacere à chi legge; ecco un complesso di cose che fanno anche d'una semplice esposizione un lavoro critico.

Ma non è nostra intenzione limitarci ad una semplice esposizione: all'esposizione cercheremo d'innestare ed aggiungere osservazioni e considerazioni di vario genere, quali ci verranno suggerite dalla dottrina esposta, considerata in se stessa, o in confronto colle dottrine di altri autori antichi o moderni.

Dichiariamo poi qui che e per questo lavoro sulla *felicità*, e pei due successivi sulla *virtù* e sulla *volontà* in Aristotele, attingiamo quasi esclusivamente all'*Etica Nicomachea*. È noto oramai, e non staremo a ripetere quanto e nelle storie della filosofia più recenti e in lavori speciali è stato ampiamente dimostrato [1], che solo l'*Etica Nicomachea* si può ritenere lavoro d'Aristotele, mentre l'*Etica Eudemia* e la *Grande Etica* sarebbero lavori di discepoli, di Eudemo la prima e la seconda di un

[1] Vedi specialmente Zeller, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, nella parte in cui tratta degli scritti d'Aristotele, ultima edizione; Uebervveg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* nell'edizione del 1876, t. I, p. 176 e seg.; Spengel, *Ueber dar Verhältniss der drei Aristoteles' ethischen Schriften*, e *Aristotelische Studien*; Bonitz, *Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia*; Fischer, *De Ethicis Nicomacheis et Eudemiis quae Aristotelis nomine tradita sunt dissertatio*; Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*; Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote, Dissertation preliminaire*; Grant, *The Ethics of Aristotle, illustrated vvith Essays and notes*, Londra, 3. ediz., 1874, primo saggio t. I, p. 18-71; Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote, Introduction*; Sante Ferrari, *L'Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata*; ed altri.

ignoto, probabilmente un peripatetico con tendenze stoiche; i quali non sempre fedelmente riproducono il pensiero del maestro.

Che se qualcuno ci facesse rimprovero d'aver da Aristotele, da un autore così lontano da noi, tratto argomento a studii di morale, ripeteremo le belle parole con cui Leon Ollé-Laprune finisce l'introduzione al suo bello studio sulla morale d'Aristotele: « Aristotele merita bene che si faccia qualche sforzo per seguirlo. Non si perde nè tempo nè fatica in tale compagnia. Oltre che si ha il piacere vivo e nobile di apprendere ogni momento delle belle cose, si medita sulle più alte questioni, su quelle che più hanno il diritto di interessare ed appassionare il filosofo, ed è una meditazione che fortifica[1] ».

II.

La prima ricerca che Aristotele si propone nella sua Etica è che cosa sia il bene sommo, che cosa sia il fine supremo della vita.

Spetta a Socrate il merito d'aver dichiarato nettamente la necessità d'un fine, a cui la mente si rivolga, perchè l'azione acquisti un valore morale; a Socrate è dovuta la prima teleologia, per quanto imperfetta e unilaterale essa ci sembri. Le cause finali spiegano per lui il mondo tutto quanto, non il fisico solo, ma anche l'umano, poichè gli atti umani dipendono in fondo dal pensiero che li regola, dal fine che li attira. L'interiorità

1 Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote,* Paris, 1881, pag. 19.

socratica di cui tanto si parla, il γνῶθι σαυτόν, il demone socratico stesso, hanno nelle cause finali la loro vera e completa spiegazione. Dopo Socrate il fine umano divenne la ricerca capitale dell' Etica, e dalle diverse soluzioni date al problema dipesero i diversi indirizzi morali delle scuole socratiche. Aristotele ripiglia il problema, e lo risolve da par suo.

I varii e molteplici fini o beni, che gli uomini si propongono mentre operano o si danno a qualche arte e scienza, sono tutti fra loro così congiunti che tendono a un certo bene o fine sommo il quale vogliamo per se stesso (ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα), e al di là del quale non resta più nulla a desiderare. Che cosa è quest' ultimo fine o bene? Bisogna determinarlo, perchè il saper ciò è della massima utilità per condur bene la vita; come arcieri, a cui sia proposto il segno da colpire, otterremo più facilmente quello che bisogna, quando l'avremo saputo [1].

Nel nome tutti quanti s' accordano e chiamano il sommo bene la *felicità* (εὐδαιμονία), essendochè è la felicità quella in cui s' appunta e si queta ogni desiderio; ma non s' accordano quando si tratti di definire in che questa felicità essenzialmente consista. Poichè v' ha chi la ripone nel piacere, nelle ricchezze, nell' onore; e v'hanno perfino di quelli pei quali la felicità non è sempre la stessa cosa, ma ora questa, ora quella, secondo le condizioni diverse in cui si trovano [2].

L' opinione di chi ripone la felicità nel piacere (piacere materiale), sebbene sia quella dei più, non merita neppure di essere discussa; è schiavo di se medesimo e delle proprie passioni e conduce una vita da bestia chi si abbandona al piacere. Chi sostiene che la felicità

1 Eth. Nic. I. 1-2.

2 Eth. Nic. I. 4, 2-3.

stia nell' onore, sebbene abbia un' opinione più ragionevole, non però è nel vero; poichè come si può reputare sommo bene quello che è posto nell' arbitrio degli altri? Il bene deve appartenere in proprio (οἰκεῖον), realmente e non accidentalmente, alla persona a cui appartiene, e deve esser tale che difficilmente si possa togliere (δυσαφαίρετον). D' altra parte è l'onore ricercabile per se stesso, o non piuttosto si vuole come il premio e la testimonianza della virtù? Neanche l' opinione di chi ripone la felicità nelle ricchezze è accettabile, poichè primieramente la ricchezza si vuole come mezzo e non come fine; e poi la vita di chi è dedito alla ricchezza è vita piena d' affanno e di lotta (ὁ δὲ χρηματιστὴς βίος βίαιός τις ἐστίν)[1].

V' ha anche un' altra opinione, più famosa di tutte queste per l' autorità e il nome di chi l' ha sostenuta, l' opinione di Platone, secondo il quale il vero bene è il bene ideale universale, il bene separato, in se e per se esistente (χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό), causa a tutti gli altri di esser beni[2]. Quantunque, dice Aristotele, quest' opinione sia sostenuta da persona a noi cara, dovremo tuttavia combatterla, perocchè noi siamo sovratutto amici della verità[3]. E primieramente il bene si predica di tutte le *categorie*, anche di quelle che sono accidentali alla sostanza e quindi a lei posteriori, e si dice ad esempio di Dio che è buono, della virtù che è buona, e così egualmente dell' utile, del tempo ecc.: ma le *categorie* nulla hanno di comune e sono irriducibili l' una all' altra, sicchè anche quando loro si attribuisce il predicato *bene*,

1 Eth. Nic. I. 5.

2 Eth. Nic. I. 6, 13 e I, 4. 3.

3 Eth. Nic. I. 6, 1. ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν, donde venne il noto: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

questo non esprime *alcun che di comune, di universale e di uno* (κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν), nè potrebbe quindi esservi per tutte *un' idea comune* del bene (οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα)[1]. Che se quest' idea comune del bene ci fosse, si avrebbe pure una scienza comune dei beni, come v' ha una scienza comune per tutte le cose che si subordinano ad una sola idea[2]. Ma poi che cosa è il bene in se? e in che differisce dal bene in particolare? In quanto beni, il bene particolare e il bene in se in nulla differiscono; c' è nell' uno e nell' altro una sola e identica nozione. Si dirà che l'uno è transitorio, l'altro eterno? Ma in niente sarà più bene il secondo del primo per essere eterno, come non è più bianco un bianco che duri molto tempo, di un altro che dura un giorno solo, per questo solamente che dura molto tempo[3]. Che se si obbiettasse che si parla dell' idea solo in rispetto ai beni per se, e non ai beni che servono di mezzo ad altro, si potrebbe domandare da capo che cosa c' è di comune, ad esempio, fra la saggezza e il piacere considerati in quanto beni, quando si prendano come beni per se: e pur tuttavia l' idea del bene in essi tutti dovrebbe essere la medesima, come nella neve e nella biacca l' idea della bianchezza[4].

Non esiste adunque quel bene ideale comune e universale che Platone ammette. Ma dato pure che esista, dato pure che il vero bene sia qualche cosa di separato in se e per se esistente, esso riesce affatto inutile all'uomo che non può nè metterlo in pratica, nè acquistarlo; mentre in morale si ricerca invece un bene che si possa e mettere in pratica ed acquistare, che sia dunque

[1] Eth. Nic. I, 6, 2-3.

[2] Eth. Nic. I, 6, 4.

[3] Eth. Nic. I, 6, 6.

[4] Eth. Nic. I, 6, 8-11.

proprio dell' uomo e relativo all' uomo. Si dirà forse che benchè un tal bene non si possa acquistare, è dato però conoscerlo nelle sue relazioni coi beni che si possono acquistare, sicchè serve come di esemplare, di modello per più facilmente conoscere questi e, conosciutili, conseguirli? Ma a questo si può opporre che tutti fin qui hanno trascurato un tale aiuto; le arti, le scienze, pure tendendo a un qualche bene e cercando di ottenerlo, trascurano di conoscere il bene ideale; e si può opporre ancora che dalla conoscenza del bene ideale, quand'anche fosse possibile, nessun vantaggio trarrebbe chicchessia nella pratica; poichè la pratica riguarda azioni singolari, e per queste si richiede non già una cognizione generale, qual è quella del bene ideale, ma cognizioni singolari. Ad esempio come sarà più atto alla medicina, o a condurre gli eserciti chi contempli quest' idea del bene? Il medico non ricerca la sanità in astratto, ma quella dell' uomo, anzi di quest' uomo particolare, poichè esercita l' arte sua sopra i singoli individui [1].

III.

Discusse e respinte queste varie opinioni intorno al sommo bene e l' ultima di Platone massimamente, nella cui idea del bene è degno di nota che Aristotele non veda che un oggetto astratto e indeterminato, privo di un valore effettivo e reale, mentre nel sistema platonico tutti quanti gli esseri non potendo esser buoni che per

1 Eth. Nic. I, 6, 13-16.

partecipazione dell' idea suprema del bene, questa vi appare perciò come forza e come legge [1]; il filosofo viene ad esporre la sua propria dottrina in proposito.

Premette che il sommo bene dev' essere perfetto (τέλειον), e perfetto non è se non ciò che si sceglie per se stesso e giammai per altro. Ora la sola felicità possiede questo pregio; è perciò essa veramente il sommo bene che si cerca. Il che è provato anche da questo, che *è bastante a se stessa*, αὐτάρκης, altro carattere che va sempre congiunto col perfetto; essa infatti basta per se sola a farci condurre la vita quale si desidera, e di nessun' altra cosa abbisogna, ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ [2].

Ma il dire della felicità che è il bene perfetto e bastante a se stesso, è dire piuttosto i caratteri esteriori e più appariscenti di essa, che quello in cui propriamente ed essenzialmente consiste, e perciò la ricerca va spinta più innanzi [3]. La felicità non dobbiamo cercare in quello che l' uomo ha di comune cogli altri esseri, ma in quello che gli è proprio e caratteristico; altrimenti non già la felicità dell' uomo troveremo, ma un' altra felicità che non è tutta sua, ma comune anche ad altri. Non cercheremo quindi la felicità nel *principio della nutrizione e dell'accrescimento* (ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή), che l'uomo ha comune anche colle piante, e neppure nel *principio della sensazione* (ἡ αἰσθητικὴ ζωή), che ha comune coi bruti; ma invece nell'adempimento dell' attività sua

[1] Gli storici della filosofia, il Ritter, il Cousin, l'Uebervveg e lo Zeller, a cui possiamo aggiungere lo Stalbaum nei suoi studii platonici e il Weisse nell'*Aristotelische Physik*, fanno molto giustamente rimprovero ad Aristotele dell'erronea interpretazione del pensiero platonico.

[2] Eth. Nic. I, 7, 3-8.

[3] Eth. Nic. I, 7, 9.

peculiare, che è l'*attività razionale* (ἐνέργεια κατὰ λόγον). Il bene di ciascun essere sta nel tradurre in atto ciò che costituisce la sua essenza; e così il bene dell' uomo sta nell' agire secondo ragione, che è il suo principio costitutivo ed essenziale. Ma l' agire secondo ragione è lo stesso che agire secondo virtù, quindi il bene dell' uomo, che vale quanto dire la sua felicità, sta nell' agire secondo virtù, nell'*attività dell' anima secondo virtù* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν)[1].

Se non che una sola rondine non fa primavera, nè un sol giorno; e così egualmente nè un sol giorno, nè poco tempo fanno la felicità. La felicità essendo il bene perfetto, richiede anche una vita perfetta (βίος τέλειος); l'atto che la costituisce, oltrechè una perfezione intrinseca, domanda anche una perfezione estrinseca, la persistenza e la durata[2]. Certo qualche volta anche un solo momento riassume in se una grande felicità; un solo istante di virtù compiuta val meglio che lunghi anni scoloriti, tristi, insignificanti; è la qualità che importa, non il numero. E tuttavia una giusta lunghezza di vita è necessaria. Non è infatti suscettibile di felicità il fanciullo, perchè non ha ancora, per l'età, svolta a sufficienza l'attività pratica razionale, nè può quindi operare conformemente a virtù. Che se pure qualche fanciullo è chiamato felice, gli è perchè si concepiscono liete speranze del suo

[1] In questa maniera mi pare si debba intendere e interpretare il capitolo 7. del libro I dell'Etica Nicomachea dal § 9 al 15; dove è notevole che la parola *virtù* (ἀρετή) non ha una significazione propriamente morale; è piuttosto sinonimo di *eccellenza*; è ciò che rende atto un essere a compiere la sua opera propria con perfezione. Perciò nel II, 6, 2, Eth. Nic. si parla perfino della *virtù del cavallo* (ἡ τοῦ ἵππου ἀρετή).

[2] Eth. Nic. I, 7, 16.

avvenire, e si crede che appunto nell'avvenire sarà tale [1]. Invece capace di felicità è solamente l'uomo maturo, perchè nel lungo tempo in cui è vissuto gli è stato possibile svolgere l'attività razionale convenientemente, e può quindi, purchè il voglia, operare secondo virtù [2].

Ma c'è anche un'altra ragione per cui, a costituire la perfetta felicità, si richiede una vita perfetta; a intender la quale è necessario muovere un po' da lontano.

Benchè la felicità consista essenzialmente nell'operare secondo virtù, non sono però esclusi da essa i così detti *beni del corpo e di fortuna*. I beni del corpo e di fortuna non sono elementi costitutivi della felicità, ma sono mezzi alla felicità, perocchè l'operare virtuoso in cui è riposta, ha spesso bisogno di essi; come si fa, per esempio, ad esser liberali e benefici se ci mancano le ricchezze? Di più ci sono certe cose la mancanza delle quali guasta la felicità; tali sarebbero la nobiltà della nascita, la bellezza del corpo, la prosperità dei figli [3]. Anche vivendo solitario e senza amici, uno non può essere completamente felice. Gli amici sono fra i beni esterni indispensabili al felice, più forse ancora che all'infelice, poichè si ha bisogno di qualcheduno a cui si possa fare del bene, con cui si possa dividere la nostra felicità; si ha bisogno di un buono e virtuoso, che ci allieti collo spettacolo del suo bene operare e ci dia coraggio e forza ad imitarne l'esempio [4]. Ma più di tutto ha bisogno il

[1] Eth. Nic. I, 9, 10.

[2] Magn. Mor. I, 4, 5 Ἐπεὶ δ' οὖν ἐστιν ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος, οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται. οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί (οὐ γάρ ἐστι παῖς εὐδαίμων), ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος.

[3] Eth. Nic. I, 8, 15-16 e X, 8, 4.

[4] Eth. Nic. IX, 9, 2-5.

felice che la fortuna non gli sia avversa; poichè è bensì vero che le piccole sventure non fanno traboccare la bilancia della vita (οὐ ποιεῖ ῥοπὴν τῆς ζωῆς) e non hanno importanza per la felicità, ma le grandi e frequenti l'hanno invece e grandissima, chè apportano dolori e impediscono molte azioni virtuose, e fanno in ogni caso che non si possa ancora chiamare felice chi ne è colpito. Certo non avverrà mai che chi è veramente felice, vale a dire chi possiede la virtù, divenga infelice per quante sventure gli capitino; chè l'infelicità sta solo nel male operare; però non si potrà ancora continuare a dirlo felice, quando gli capitino sventure quali, ad esempio, capitarono a Priamo [1]. La fortuna adunque occupa un posto non certamente trascurabile quanto al formare la vita felice. Ma la fortuna è di sua natura instabile e incerta, e a chi è favorevole, a chi avversa, e spesso ad uno sorride a cui poi prepara le più ingrate sorprese; sicchè si vada adagio a dir uno felice perchè lo vediamo oggi ricolmo d'ogni bene; dimani non si sa che possa preparargli la sorte. Si aspetti che abbia vissuto un certo tempo prima di chiamarlo felice, si aspetti che abbia vissuto un tempo perfetto, una vita perfetta, anzi meglio si aspetti che sia morto, perchè non è priva di senso la sentenza di Solone che prima di dir uno felice bisogna vederne il fine [2].

Per due motivi adunque si richiede una vita perfetta a costituire la felicità perfetta; prima di tutto perchè si svolga l'attività razionale per modo che sia possibile operare secondo virtù, e in secondo luogo perchè, essendo la fortuna instabile, ci sia campo di vedere se non abbia per caso a voltar faccia improvvisamente e ad alterare la felicità preesistente.

1 Eth. Nic. I, 10, 12-14.

2 Eth. Nic. I, 9, 10-11 e I, 10, 1 e 15.

Non ci fermeremo ora a notare che il dire che si richiede per la felicità una vita perfetta, un tempo perfetto, è dir cosa abbastanza vaga e indefinita, di che si dovrebbe fare rimprovero ad Aristotele; e neppure che l'ammettere che i beni del corpo e di fortuna sono indispensabili alla felicità, se non propriamente come parti integranti, come condizioni, o almeno come elementi inferiori, come una specie di materia nelle mani dell'uomo virtuoso che vi imprime la forma del bello, prova il senso pieno di misura del filosofo, di che gli si dovrebbe dar lode: piuttosto diremo, continuando l'esposizione, che la presente dottrina per la quale la felicità sta essenzialmente nell'operare secondo virtù (πράττειν, ἐνεργεῖν κατ᾽ ἀρετήν), non è disforme da quella che la ripone nella virtù, e neppure, in un certo senso, da quella che la ripone nel piacere.

Intanto, in primo luogo, è proprio della virtù l'uscire in atti conformi a se stessa (ταύτης [ἀρετῆς] γάρ ἐστιν ἡ κατ᾽ αὐτὴν ἐνέργεια); e perciò il far consistere la felicità nell'*attività secondo virtù* e il farla consistere nella *virtù* sono in realtà la medesima cosa. Però ha questo vantaggio la prima dottrina sulla seconda, che per essa il sommo bene non consiste in un abito, che talora nulla di buono effettua, pur perdurando, come in chi dorma o in chi comecchessia resti inerte, ma in un'attività: e ciò non è certamente di secondaria importanza, perocchè come in Olimpia non ai più belli e ai più forti che rimangano inerti, è riservata la palma, ma a coloro che scendono nell'agone e combattono, così egualmente soltanto coloro che operano, e operano rettamente, possono conseguire ciò che è bello e buono nella vita. Il che vale quanto dire che la virtù in cui consiste la felicità, non dev'essere inerte e passiva, ma attiva e per così dire militante; non dev'essere soltanto un possesso e un abito,

ma un uso e un'attività[1]. Per quello poi che riguarda il piacere, neppur esso è escluso dalla presente dottrina. Imperocchè chiunque è dedito a qualche cosa, in questa stessa cosa trova il suo piacere; sicchè chi è dedito alla virtù trova in essa appunto il suo piacere. Di più ha questo di particolare chi è dedito alla virtù, che gli sono piacevoli quelle cose che sono piacevoli veramente per natura e non secondo questo e quello, tali essendo le azioni virtuose. La vita del virtuoso non ha perciò bisogno del piacere, come di una aggiunta, di una frangia, ma ha il piacere in se stessa[2]. Che se si opponga che talora si opera virtuosamente senza sentirne piacere, si può rispondere che chi non si compiace e non gode delle belle azioni che fa, non si può dire che operi secondo virtù e sia virtuoso. Come si può, ad esempio, chiamar giusto chi non si compiaccia del giusto operare, e liberale chi non si compiaccia delle azioni liberali[3]? L'epigramma di Delo che disgiunge virtù da piacere non è nel vero[4]. La brutta rinomanza del piacere dipende dal fatto che i più credono piaceri solamente i corporei, e solo i corporei sono dai più

1 Eth. Nic. I, 8, 8-9. τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετήν τινα συνῳδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γάρ ἐστιν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια· διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε. ..... ὥσπερ δ' Ὀλυμπίασιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμενοι (τούτων γάρ τινες νικῶσιν), οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται.

2 Eth. Nic. I, 8, 10-12.

3 Eth. Nic. I, 8, 12, e II, 3, 1.

4 Eth. Nic. I, 8, 14.

conosciuti [1]. In realtà però ogni attività ha il suo proprio piacere, e l' attività più perfetta è anche la più piacevole; il piacere perfeziona gli atti e a loro si aggiunge quale compimento, nella stessa maniera che la bellezza s' aggiunge alla gioventù e ne forma l' ornamento (ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα). L' atto e il piacere sono così strettamente uniti che quasi formano la stessa cosa. Come ogni specie vivente ha una attività sua caratteristica, così avrà anche un proprio piacere; e nella specie umana il piacere caratteristico e più eccellente sarà quello che s' accompagna all' attività razionale perfetta. Perciò nella diversità dei criterii con cui si giudica dei piaceri, è da seguire il criterio che è seguito dall' uomo perfetto; i piaceri che allettino lui, saranno i soli veri; quelli che egli biasima come turpi, non potranno soddisfare che gli uomini corrotti. L' uomo buono e perfetto sarà la misura dell' operare [2].

IV.

Ed ora la felicità, questo bene sovrano, si acquista coll' esercizio e coll' abito, o ci viene per divino favore o dal caso? E basta l' insegnamento ad averla, o è necessaria la pratica? E l' educazione fino a che punto vi contribuisce? Se v'ha dono degli dei agli uomini, è questo certamente, poichè divinissima cosa (θειότατον) è la felicità, ove anche si acquistasse per opera nostra: ma intorno

[1] Eth. Nic. VII, 13, 6.

[2] Eth. Nic. X, 4, 5-8, e X, 5, 6-11. Nota specialmente queste parole: ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.

a questa questione nulla si può dire di preciso. Per quello poi che riguarda il caso (τύχη), troppo brutto e sconveniente sarebbe (λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη) attribuire ad esso la massima e la più bella delle cose umane[1]. La felicità ha per sua causa l'uomo e per soggetto l'uomo egualmente; nè un bue, nè un cavallo, nè un altro qualunque degli animali bruti ne sarebbe suscettibile[2]; e s'acquista operando. Esercizio ed abito son necessarii ad esser felici. In tutto ciò che si riferisce all'azione (ἐν τοῖς πρακτοῖς) non è fine il conoscere, ma l'operare: la virtù non è sufficiente sapere che cosa sia e come s'acquisti, conviene invece sforzarci di averla e servircene; l'intento della filosofia pratica non s'arresta alla conoscenza[3]. Che cosa giovano gl'insegnamenti e le teorie a chi abbia contratto abitudini perverse, a chi non abbia indole ben nata e amante del bello, a chi regoli la vita alla stregua delle proprie passioni e tenga dietro al piacere? L'animo dell'uomo conviene sia stato preparato e, per così dire, coltivato dall'abitudine, come un terreno che ha da alimentare il seme; conviene che fin dai più teneri anni venga educato rettamente: altrimenti non intenderà e non udrà neppure chi col discorso tenti distoglierlo dalla via del male. All'insegnamento morale deve precedere il costume, perchè quello diventi fruttuoso.

Ma come si formano i buoni costumi, com'è possibile una retta educazione? Spetta alle leggi questo compito; solo le leggi, espressione impersonale della ragione e della prudenza, hanno la forza di farsi obbedire; solo le leggi non sono fatte in odio ad alcuno; solo per l'azione delle leggi si potrebbe rendere abituale, e però non

1 Eth. Nic. I, 9, 1-6.

2 Eth. Nic. I, 9, 9.

3 Eth. Nic. X, 9, 1-2.

molesto, il vivere secondo virtù. Nè solo ai giovani dovrebbero provvedere le leggi, ma anche agli adulti: le leggi dovrebbero accompagnar l'uomo in tutta la vita ed eccitarlo alla virtù; chi è ben disposto, coll'amore del bello; chi serve al piacere, colle riprensioni e colle pene; chi è malvagio affatto e incorreggibile, col metter fuori dalla società. Disgraziatamente pochi stati, la sola Sparta forse, hanno provveduto così alla pubblica educazione[1]. Intanto, mancando i provvedimenti pubblici, ciascuno in privato dovrebbe indirizzare alla virtù e alla felicità i figliuoli e gli amici. Nella famiglia le parole e i costumi del padre hanno la stessa forza che le leggi e le istituzioni nello stato; forse anche maggiore, per la parentela e i beneficii onde i figli sono uniti al padre, per la predisposizione naturale che è nei figli all'amore e all'obbedienza. L'educazione privata offre inoltre il vantaggio che può meglio adattarsi e proporzionarsi all'indole propria di chi si vuole educare. A chi ha la febbre giova in generale il riposo e l'astinenza, ma a qualche febbricitante forse non giova, e se fosse medicato nella stessa maniera degli altri, ne avrebbe danno sicuro. Così egualmente nell'educazione non a tutti è confacente lo stesso trattamento; a chi uno è confacente e a chi un altro; e questo fatto d'importanza grandissima l'educazione pubblica è costretta a trascurare, mentre invece la privata, per la sua stessa natura, cura moltissimo.

In ogni caso però non è atto all'ufficio di educare questo e quello in particolare, chi non possieda la scienza dell'educazione in generale, come non è buon medico, nè buon maestro di ginnastica a questo e a quello, chi all'occorrenza non sappia essere tale per tutti, chi non conosca l'universale (ὁ τὸ καθόλου εἰδώς). In altre parole sarà

[1] Eth. Nic. X, 9, 3-13.

educatore privato soltanto chi sarà atto ad essere anche educatore pubblico, che vale quanto dire reggitore dello stato e legislatore; perocchè nella piccola vita di famiglia avviene quello stesso che nella vita più grande dello stato; le pubbliche istituzioni si formano manifestamente per mezzo di leggi, e sono buone quelle che sono formate da leggi buone; e così avviene delle istituzioni private. Se è vero che noi diventiamo buoni per mezzo di leggi, conviene che in genere, chi vuole rendere migliori gli altri, si faccia atto egli stesso a stabilir leggi (νομοθετικός), cioè sappia provvedere all'educazione di tutti; avendo le leggi appunto per iscopo la pubblica educazione, e per mezzo di essa la felicità universale [1].

Notiamo a questo punto come Aristotele parlando dell'educazione pubblica e privata, e del compito dello stato e dei privati cittadini in rispetto alla virtù e alla felicità, congiunga strettamente la morale e la politica, anzi faccia rientrare la prima nella seconda. La morale, la scienza dei costumi, vuole formare buoni i costumi; ma solo le buone leggi possono arrivare a questo risultato, le buone leggi che reggono la famiglia, e le buone leggi che reggono lo stato. Alla scienza delle leggi adunque, o alla politica, mira in ultimo la morale. Secondo il concetto fondamentale di tutta quanta la filosofia aristotelica, che un termine superiore rende ragione delle cose che gli sono subordinate, e ne costituisce l'essenza, il principio e la causa, la politica domina la morale e la fa essere; al di fuori della politica la morale non può essere, come non può essere l'individuo che non viva nello stato e per lo stato; la politica sola è scienza veramente padrona e sovrana (κυριωτάτη καὶ ἀρχιτεκτονική)[2].

1 Eth. Nic. X, 9, 14-17.
2 Eth. Nic. I, 13, 9-19.

V.

S' è detto che la felicità consiste essenzialmente nell' attività dello spirito secondo virtù. Ora la virtù non è una sola, ma due, differenti di genere. L'anima umana è distinta in due parti, la parte ragionevole e la parte irragionevole (τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον), sia che queste siano in realtà distinte fra loro come le parti del corpo e di ogni cosa divisibile, sia che siano facoltà d' uno stesso principio, per natura indivisibili (ἀχώριστα πεφυκότα) e distinte solo mentalmente (τῷ λόγῳ). La parte irragionevole è distinta alla sua volta in due; il principio della nutrizione e dell' accrescimento (τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι), che è affatto estraneo alla ragione, e il principio affettivo o appetitivo (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν), che partecipa in qualche modo della ragione, in quanto può ascoltarla ed obbedirle, sebbene qualche volta, anzi il più delle volte, la combatta e l' avversi [1].

A questa duplice distinzione dell' anima umana corrisponde una duplice distinzione della virtù; vale a dire alla parte ragionevole, o alla facoltà della ragione, del λόγος, del νοῦς corrisponde la virtù intellettuale (ἀρετὴ διανοητική); al principio affettivo e appetitivo, in quanto partecipa della ragione, corrisponde la virtù etica o morale (ἀρετὴ ἠθική)[2]. La virtù intellettuale sta essenzialmente nel contemplare la verità; la virtù morale nello operare conformemente a ragione, sicchè per essa si richiede che non ci sia lotta fra l' appetito e la ragione,

[1] Eth. Nic. I, 13, 9-19.

[2] Eth. Nic. I, 13, 20.

ma armonia di tal fatta che quello tenda a ciò a cui questa accenna[1]. Evidentemente il principio ragionevole dell'anima, come quello che per natura sembra comandare e far da guida, e avere intelletto di tutto quanto è bello e divino, sia esso stesso divino, o sia delle cose che sono in noi la più divina, è superiore in dignità e nobiltà a qualunque altro principio; e quindi anche all'affettivo; tanto più che, per valer qualche cosa, deve questo conformarsi a quello. Perciò anche la virtù del principio ragionevole, o la virtù intellettuale, sarà l'ottima e la più perfetta delle virtù[2], e verrà in secondo luogo la virtù del principio affettivo, o la virtù morale.

Premesso questo, poichè la felicità è il bene sovrano e attività secondo virtù, è ben ragionevole che sia attività secondo l'ottima delle virtù, vale a dire secondo la virtù della mente o del principio ragionevole. Il contemplare adunque, o l'esercizio della mente, costituisce la perfetta felicità[3]. Ciò è provato dal trovarsi nel contemplare, più che in altra cosa qualunque, i caratteri di cui va fornita la felicità. Gli atti della contemplazione sono i meno interrotti, chè contemplare si può con più continuazione che fare altra cosa qualunque, e la felicità, perchè sia perfetta, non dev'essere interrotta[4]. Alla felicità deve essere mescolato il piacere, e di tutte le attività, per confessione di tutti, piacevolissima è quella che è conforme a sapienza: l'amor del sapere ha in se piaceri meravigliosi per purezza e saldezza[5]. La felicità è bastante a se stessa (αὐτάρκης), e bastante a se stessa è massimamente

1 Eth. Nic. VI, 2, 2-3.

2 Eth. Nic. X, 7, 1.

3 Eth. Nic. X, 7, 2.

4 Eth. Nic. Ib.

5 Eth. Nic. X, 7, 3.

la contemplazione; poichè è bensì vero che il sapiente, al pari del giusto e del forte, ha bisogno delle cose necessarie alla vita, ma il giusto e il forte hanno anche bisogno di altri uomini, verso i quali e in compagnia dei quali possano esercitare la loro virtù; mentre invece il sapiente, anche da solo, può attendere alla meditazione, e tanto più quanto più è sapiente. Che se anche a lui forse sarà utile aver compagni al suo studio, basterà in ogni modo a se stesso più che altri mai[1]. S'aggiunga che la meditazione soltanto è veramente fine a se stessa, mentre invece negli altri atti c'è sempre una qualche cosa al dì là degli atti medesimi, quasi loro premio e compenso[2]; e per ultimo si può notare che di tutte le azioni appartenenti alle virtù civili e guerresche il fine ultimo è di procurare una vita tranquilla e pacifica; noi lavoriamo per il riposo e guerreggiamo per la pace; ora appunto la vita contemplativa è questo riposo e questa pace[3].

Che l' intelligenza che riposa in se stessa, che il vivere la vita dell' intelligenza, liberi da ogni legame estraneo, senza riguardo per le cose inferiori, fissi in lei sola; che quest' azione viva, energica e nello stesso tempo riposo delizioso, visione senza fatica, intuizione senza sforzo, possesso senza languore del supremo oggetto, unione, commercio intimo, contatto dell' intelligenza e dell' intelligibile, luce, godimento profondo[4], costituisca veramente il bene supremo e la suprema felicità, è prova

[1] Eth. Nic. X, 7, 4.

[2] Eth. Nic. X, 7, 5.

[3] Eth. Nic, X, 7, 6. Nota specialmente le parole: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν.

[4] Metaph. I, 2 e IV, 2.

anche questo che, mentre reputiamo beati e felici gli dei, non una sola possiamo loro attribuire delle virtù operative; non la giustizia, perchè sarebbe ridicolo che gli dei commerciassero e restituissero i depositi e facessero le altre cose che son proprie di questa virtù; non la fortezza, perchè converrebbe imaginarli in atto di affrontare i pericoli e di essere in pericolo essi stessi; non la temperanza, perchè si dovrebbe supporre in loro dei desideri vili; e così egualmente nessun'altra[1]. Eppure essi vivono, tutti lo credono, ed escono in atti, nè dormono già come Endimione: ora a chi vive, tolta l'attività pratica, qual altra attività rimane tranne quella del contemplare[2]? L'atto proprio di Dio adunque è la contemplazione, e in questa sta la felicità più perfetta, se pure è vero che Dio sta sopra in beatitudine a tutti quanti gli esseri. Degli atti degli uomini quello è più adatto a render felici che più a questo s'accosta; sicchè in generale per quanto si estende la contemplazione, per altrettanto si rinviene la felicità; negli dei c'è felicità perfetta perchè c'è in essi contemplazione perfetta, negli uomini una felicità che cresce o diminuisce, secondo che più o meno partecipano della contemplazione, e nei bruti per ultimo c'è assoluta mancanza di felicità, perchè privi affatto della facoltà del contemplare[3].

Per verità una tale felicità, consistente nella contemplazione, è ben migliore che non comporti la natura

[1] Eth. Nic. X, 8, 7.

[2] Ib. ἀλλὰ μὲν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς (τοὺς θεούς), καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.

[3] Eth. Nic. X, 8, 7-8.

dell'uomo; poichè non in quanto è uomo uno può viver così, ma in quanto c'è in lui qualche cosa di divino, più eccellente dell'umano composto, la mente. Ma l'uomo deve tendere sempre all'alto, e non contentarsi di porre studio nelle cose umane, perchè uomo, e nelle cose mortali, perchè mortale, come pure taluni vanno suggerendo; deve invece cercare d'immortalarsi per quanto è possibile (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν). Certo la vita secondo l'intelligenza, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, la vita contemplativa è più che da uomo; ma l'uomo è fatto per essa. La mente è ciò che di meglio c'è in lui, ciò che domina il resto, ciò che costituisce la sua essenza, ciò che forma in proprio ciascuno (ἕκαστος τοῦτο), poca cosa pei sensi e che non occupa posto, ma quanto grande per la potenza e la dignità! Εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων. Non si tema adunque, dandosi alla contemplazione, di scegliere una vita che non sia quella dell'uomo, e di divenire un altro essere; anzi si è più che mai uomo a far questo, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος: si va al di sopra della natura, ma non contro la natura, contro l'essenza costitutiva dell'uomo[1].

Paragonata alla felicità che sta nella vita contemplativa, tiene il secondo posto l'altra felicità che sta

[1] Eth. Nic. X, 7, 8-9. Il luogo è così importante per se, e offrirà occasione a tante considerazioni che crediamo opportuno riferirlo per intero. ὁ δὲ τοιοῦτος (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος) ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τούτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον

nell' agire secondo virtù morale. A dir vero però è questa ultima sola la felicità veramente umana: le virtù che ci procurano questo genere di felicità non richiedono, per attuarsi, l' opera d' una parte sola dell' uomo, come il contemplare, ma di tutto l' uomo qual è, composto di anima e di corpo, di ragione e di passioni; συνηρτήμεναι δ' αὗται (αἱ ἀρεταὶ) καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί [1]. D' altra parte l' uomo è di sua natura essenzialmente sociale (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος) [2], e, come tale, non è la vita contemplativa che gli appartiene in proprio, ma la vita in comune, la vita delle mutue relazioni.

VI.

Abbiamo cercato di riassumere in un' esposizione chiara ed esatta la dottrina di Aristotele che riguarda il bene sovrano, e nulla abbiamo trascurato che possa metterla in piena evidenza. Perfino i dubbii, le oscillazioni, le difficoltà d' ogni maniera non saranno sfuggite

ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν. τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

1 Eth. Nic. X, 8, 1-3.

2 Eth. Nic I, 7, 6.

a chi ci abbia seguito attentamente. Diciamo oscillazioni e difficoltà, e non a torto, perocchè, mentre nel primo libro dell' Etica, e nei successivi, Aristotele ci dice esplicitamente che la felicità sta nell' attività pratica, e non parla quasi affatto di attività teoretica, nel libro X invece, nel quale ritorna sulla trattazione della felicità, quasi volesse completarla e darle per così dire l' ultima mano, la fa massimamente consistere appunto nell' attività teoretica; perciò l' intimo pensiero suo non ci si svela abbastanza chiaramente, e indarno ci sforzeremmo a volerlo penetrare. La vera felicità sta nel contemplare o nell' agire? A questa domanda la risposta d' Aristotele non è categorica in nessun luogo. C' è anche qui, in morale, quel contrasto fra l' *immanenza* e la *trascendenza*, che è la nota caratteristica di tutta quanta la filosofia aristotelica, e per cui abbiamo in psicologia il dualismo fra *noo attivo* e *passivo*, il dualismo fra *materia* e *forma* in metafisica, e nella fisica quello più stridente ancora fra *finalità intrinseca* ed *estrinseca*, fra *cielo* e *terra*.

Ecco infatti quale potrebb' essere press' a poco la risposta d' Aristotele. Se l' uomo fosse una forma separata dalla materia e risultasse solamente di ragione e di pensiero, non v' ha dubbio che il bene suo, la sua felicità starebbe appunto nell' esercizio di questa ragione e di questo pensiero, nel contemplare. Siccome invece risulta di anima e di corpo, è cioè naturalmente un composto (σύνθετον), la sua felicità, più che stare nell' esercizio dell' uno o dell' altro dei due principii presi separatamente, sta nell' azione combinata di tutti e due, nella subordinazione dell' elemento inferiore al superiore, della passione che è propria del corpo, alla ragione che è propria dell' anima, in una giusta misura della passione, che è poi la virtù morale. Ciò però non impedisce che

l'uomo possa, anzi debba aspirare a una felicità superiore, alla felicità che dà l'esercizio della ragione, il contemplare la verità. Tutto ciò ch' egli è dipende in ultimo dalla ragione, da questo principio divino, ma umano anche, poichè si trova nell'uomo e ne costituisce l'essenza; perchè adunque gli dovrà questa vita puramente razionale, questa felicità della contemplazione essere contesa? Certo solo Dio l' attuerà completamente, e l' uomo in parte soltanto; ma non si neghi per questo all'uomo di rendersi quanto più può simile alla divinità, d'innalzarsi, per così dire, sovra la sua stessa natura.

Ma se questo è veramente il pensiero d' Aristotele, perchè la critica sua contro la dottrina di Platone? Anche Platone aveva ammesso che la felicità sta nella contemplazione, nella contemplazione dell' idea del bene. L'attività teoretica d'Aristotele è forse diversa sostanzialmente da questa contemplazione platonica? Anche a lui adunque si potrebbe rimproverare quello ch' egli rimproverava al suo maestro, che di nessun giovamento è questa contemplazione nella pratica. Si dirà che Aristotele è giunto alla contemplazione solo dopo aver concesso un largo posto alla pratica? Ma neppure Platone ha trascurato la pratica; basta a provarlo la teorica, per tanti rispetti ammirabile, delle virtù morali, che troviamo nelle sue opere.

Del resto l' attività pratica e l' attività teoretica proposte egualmente all' uomo da Aristotele, segnano bensì un dualismo, ma non tale che non possa in qualche modo ricondursi all' unità. Il bello morale, l' ordine e la misura in cui consiste, la ragione che è causa di quest' ordine e di questa misura, la virtù morale, sono cose tutte quante umane; mentre invece la sapienza speculativa, il pensiero puro, l' intelligenza sono cose trascendenti e divine. E tuttavia come s' avvicinano l' una all' altra

queste due specie d'azioni che paiono così distinte! La vita pratica che sembra dapprima propriamente umana, trae dall'ideale divino la sua ragion d'essere e il suo principio; la vita speculativa che sembra puramente divina, conviene in una maniera propria ed essenziale all'uomo. Ci sono dei casi nella vita in cui l'uomo oltrepassa, per così dire, se stesso e giunge a un così alto grado di virtù, che solo parrebbe vi potesse giungere Dio; ci sono dei casi di virtù eroica, sovrumana, in cui si potrebbe dire dell'uomo quello che Priamo diceva di Ettore « non sembra figlio di un mortale, ma di un dio »[1]. In questi casi la giusta misura che è il carattere del bello morale, e che è voluta dalla ragione, parrebbe dimenticata; e tuttavia è ancora la ragione quella a cui si obbedisce, sono ancora i precetti suoi che vengono eseguiti; perocchè è proprio della natura dell'uomo elevarsi al di sopra di se, e con una beltà morale superiore accostarsi a Dio, e diventare divino: uomo *divino* dicevano gli Spartani l'eroe[2]. Così egualmente la contemplazione è una perfezione superiore, una perfezione divina; e tuttavia all'uomo è dato questo privilegio; la sua stessa natura lo vuole. Potrebbe l'uomo vivere della vita pratica e morale, se non fosse atto ad innalzarsi fino al puro pensiero? Il pensiero è come l'ideale della vita pratica e morale; si potrebbe anzi dire che questa si assolve tutta nella ricerca di un tale ideale. Non si ottiene mai perfettamente, non giunge mai il pensiero a riposare completamente in se stesso? Ma non meno per questo l'uomo ha bisogno di attingervi un principio che vivifichi tutte le parti del suo essere, a cui possa ricondurre le sue azioni, e in cui, se non sempre e

[1] Eth. Nic. VII, 1, 1-3.
[2] Eth. Nic. VII, 1, 3.

completamente, qualche volta almeno riposi. Il pensiero è per l'uomo il punto da cui tutto parte e in cui tutto ritorna [1].

C'è poi un luogo della Politica, in cui si direbbe che Aristotele si sia proposto di togliere addirittura ogni contrasto tra la *pratica* e la *teoria*, tra l'*azione* e il *pensiero*, e di mostrare anzi che la vera vita pratica, se la intenda bene, è la contemplazione medesima. « Se si deve, dice Aristotele, riporre la felicità nel bene operare (τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον), vita migliore e per la comunità civile e pel privato cittadino sarà la vita pratica (καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός). Ma, soggiunge egli tosto, non è necessario, come credono alcuni, che la vita pratica si svolga in relazione ad altri (ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες), e che fra i pensieri quelli soli sieno considerati come pratici che riguardano i risultati dell'azione (οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν). Pensieri pratici sono molto più quelle contemplazioni e quei pensieri, che sono fini a loro medesimi e si vogliono in grazia di se medesimi, (ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκα θεωρίας καὶ διανοήσεις) [2] ». Spiega poi Aristotele come, nelle azioni esteriori, quelli agiscano massimamente che coll'intelligenza e col pensiero le dirigono e ne sono gl'inspiratori, quasi architetti che presiedano alla costruzione degli edificii. Così non converrebbe chiamare inattiva una città, che vivesse per così dire, assisa in se stessa, in un pacifico riposo: avrebbe sempre una vita interiore feconda e bella. Dio stesso e l'universo non hanno una vita meravigliosamente bella ed attiva,

[1] Cfr. le belle osservazioni di Ollé - Laprune op. cit. p. 171-174.

[2] Polit. VII, 3, 5 e 6 1325 b.

ancorchè alla loro azione intima non si congiunga alcuna attività esteriore[1]?

Evidentemente, come si notava dapprima, l'attività pratica per eccellenza è qui la contemplazione. Il pensiero ora ha per oggetto un diverso da se, ora se medesimo; ora s'applica a ciò che risulta dall'azione che esso inspira e dirige, ora non ha alcuno scopo estraneo: e tuttavia è sempre il medesimo pensiero (θεωρία), ed è sempre azione (πρᾶξις). Pratica e teoria sono adunque la medesima cosa; anzi in quella maniera che Aristotele in questo luogo chiama πρᾶξις l'azione trascendente del puro pensiero, noi potremmo chiamare θεωρία l'azione pratica ordinaria quando fosse disinteressata. Il disinteresse pratico è analogo al disinteresse speculativo. Nell'uno e nell'altro caso è l'azione in se stessa che è presa per fine; nell'uno e nell'altro caso il pensiero è indifferente ad ogni fine estraneo, e non vede che il bello o il bene morale da una parte, il vero dall'altra. Si opera il bene per il bene, si pensa per pensare, ecco due azioni intimamente connesse fra loro! Il piacere che s'accompagna a queste due azioni nasce dalle azioni medesime prese per fine, τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν... ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται[2].

Intesa e spiegata così la dottrina di Aristotele che riguarda la felicità, si vede sparire affatto ogni dissidio

[1] Loc. cit. Ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας... Ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων· σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.

[2] Eth. Nic. III, 9, 5. Cfr. Ollé-Laprune p. 176-178.

e contraddizione fra il libro I e il libro X della Nicomachea; anzi il libro X apparisce, com'era nel pensiero d'Aristotele, un complemento necessario del libro I. D'altra parte chi non sa come Aristotele, definendo nel I libro la felicità *attività dell'anima secondo virtù e, se sono parecchie le virtù, secondo l'ottima e la più perfetta* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)[1], facesse fin d'allora prevedere che l'attività teoretica, la contemplazione, sta sopra a tutto, e che di essa pure conveniva parlare dopo aver parlato dell'attività pratica? — L'attività teoretica poi è uno dei tratti caratteristici del popolo greco, specialmente dell'ateniese. Non esaurirsi per modo nelle necessità della vita giornaliera che non rimanga un po' di tempo da consacrare agli esercizi geniali dello spirito; conservare la padronanza di se anche nelle occupazioni più serie e gravi della città e dello stato, e in ogni caso assicurarsi un ozio tranquillo (σχολή) per raccogliersi e meditare; sprezzare le arti servili e meccaniche perchè tolgono allo spirito la sua libertà e l'umiliano; discutere dei grandi affari dello stato, ma spesso anche per semplice amore della discussione e per mostrare parola ornata e ingegno pronto e vivace; fare dell'arte un'istituzione che vive nel popolo e per il popolo, e alle rappresentazioni drammatiche tutto il popolo accorrere, e la lirica cantare fra il suono e la danza, e pendere estasiato dalle labbra dei rapsodi e degli oratori, e i filosofi suoi, rapsodi alla loro maniera, seguire con amore, e ascoltarne e incoraggiarne le dispute e sentirsene attratto, come da una segreta magìa, a cui l'anima non può resistere, ψυχαγωγία τις[2];

1 Eth. Nic. I, 7, 15.

2 Platon. Phedr. 261 A.

ecco ciò che distingue il greco, specialmente il greco d'Atene. E in tutto ciò non è in fondo altra cosa che il pensiero che ama godere di sè stesso, che considera questo godimento come la cosa più liberale e più nobile, che in questa libertà e nobiltà si sente divino. Φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, amiamo la sapienza senza mollezza, dice Pericle in Tucidide [1]; e queste parole sono come la sintesi di quella splendida vita greca che mette in cima a tutto i virili esercizi del pensiero, le gioie profonde dell'arte, e nelle agitazioni della vita pratica e nelle tempeste stesse della guerra aspira al riposo, alla calma serena e feconda dello spirito, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν [2].

VII.

Ed ora ognuno avrà potuto notare come un progressivo avanzamento nella nozione aristotetica del sommo bene, o della felicità. In basso i beni inferiori, i beni del corpo e di fortuna; in alto il pensiero puro, la virtù dianoetica; a mezzo la vita pratica, la virtù morale. L'uomo è fra due, fra Dio e il bruto; al di sotto di lui c'è la regione del bruto, al di sopra la regione di Dio; egli tiene dell'uno e dell'altro. Le esigenze molteplici di questa multiforme natura devono essere tutte soddisfatte, perchè s'abbia il bene umano; ma devono essere soddisfatte in quell'ordine e in quella misura di dignità e di valore in cui i varii elementi sono fra

[1] Thucyd. II, 41.

[2] Aristot. Polit. VII, 13, 16-20.

loro disposti. I beni inferiori, i beni del corpo e di fortuna, non vanno per ciò disprezzati, sono anzi un elemento di felicità, perchè ne assicurano l'indipendenza, ci danno il modo d'essere onesti e saggi, soddisfacendo ad un tempo le parti inferiori dell'essere umano: ma devono stare al loro posto, devono essere contenuti in giusti limiti, μετρίως, non devono da elementi accessorii diventar principali. Il torto del volgo è di tener conto dei beni inferiori solamente, con esclusione degli altri, e di farli oggetto di tutti i desiderii, di tutti gli sforzi! In questa maniera la natura umana resta come rovesciata, sfigurata, non ha beltà e perfezione. Si mette innanzi quello che deve venir dopo! Sopra tutto deve stare il pensiero; a lui tutto deve subordinarsi, da lui tutto ricever luce; dalle altezze del pensiero discende nelle basse regioni un principio di beltà. Come può essere felice l'uomo, se la parte migliore e più nobile di lui è trascurata e quasi addormentata? Nessuno chiama felicità la completa noncuranza della prima infanzia inetta alla riflessione [1], nessuno chiama felice chi dorme [2], e nessuno del pari chiamerebbe felice l'animale bruto [3]. Gli è perchè la ragione è essa stessa la felicità, la ragione che s'esercita nella vita pratica, o nella vita speculativa, nella vita sociale dell'uomo pubblico, o nella vita solitario del saggio: il resto è accessorio. La felicità, attività razionale, non è nessuno dei beni particolari; essa li oltrepassa tutti, non come l'ultimo termine d'una serie che li abbracci con se, non come una somma, un risultato, ma come una cosa veramente eminente ed unica. Anche non assommata

[1] Eth. Nic. I, 9, 10.
[2] Eth. Nic. I, 13, 12.
[3] Eth. Nic. I, 7, 12; X, 8, 8.

con altro, essa è da preferire a tutto, ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτη, μὴ συναριθμουμένη [1]; e se, quando qualche bene le si aggiunge, è anche più da preferire [2], l'elemento aggiunto non ha però valore per se; lo acquista invece in quanto il bene supremo vi si riflette e se ne serve, in quanto lo riattacca, per così dire, a se stesso.

La dottrina aristotelica che il termine supremo rende ragione di ciò che gli è subordinato, e ne costituisce come il principio e la causa, apparisce qui in tutta la sua estensione, e fa che il sistema morale d'Aristotele abbia un carattere eminentemente estetico. L'ordine e l'armonia deve regnare in tutto l'uomo; la perfezione morale è insieme perfezione estetica. Il buono è anche bello. La bella personalità umana nella spontaneità de' suoi atti e nell'armonico svolgimento di tutte le sue potenze, ecco l'ideale della Nicomachea. Il bello è per Aristotele il nome proprio della moralità; parlare del bene non è, presso i Greci d'allora, far pensare di prima giunta alla moralità; nominare il bello in riguardo alle azioni umane è nominare ciò che ne fa il valore morale. Καλὸς κἀγαθός è detto l'uomo virtuoso per eccellenza, l'uomo perfetto, il tipo anzi della perfezione. Aristotele nella *Poetica* [3] ripone il bello in due cose, la *grandezza* e *l'ordine*, ἐν μεγέθει καὶ τάξει τὸ καλόν, e nella *Metafisica* [4] considera come principali elementi del bello l'*ordine*, la *simmetria*, la *determinazione*, τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις, καὶ συμμετρία, καὶ τό ὡρισμένον. Ora che si richiede dal καλὸς κἀγαθός, dall'uomo virtuoso, per-

[1] Eth. Nic. I, 7, 8.

[2] Ib. συναριθμουμένην γὰρ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν.

[3] Poetic. VII.

[4] Metaphys, XIII, 3, 1078a 36.

fetto? Appunto che coordini le diverse potenze dell'essere suo, che definisca la parte di ciascuna e che dia a ciascuna quel maggiore e più ampio svolgimento che le consente la sua natura speciale e il rapporto in cui si trova colle altre. Ecco il bello, che è ordine insieme e grandezza, τάξις καὶ μέγεθος. Nè la stella della sera, esclama Aristotele, nè la stella del mattino sono così meravigliosamente belle come la giustizia, οὔθ' ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω θαυμαστός [1]; e una bella vita ha tanto valore che piuttosto che vivere molti anni e a caso, τυχόντως, è meglio vivere un anno solo e bellamente [2]; per il bello poi conviene talora morire, e forte è chi si mostra intrepido di fronte a una bella morte, ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής [3].

Ma non soltanto è bella l'attività in cui consiste il bene supremo, la felicità; è anche piacevole. E il piacere, come s'è notato più sopra, non è qualche cosa di estraneo all'attività stessa, qualche cosa che le sopravvenga, per così dire, dal di fuori; fa parte intima di essa e costituisce con essa un solo tutto. E però felicità, attuazione della natura costitutiva dell'uomo, attività razionale, piacere sono in fondo la medesima cosa considerata sotto aspetti diversi; sicchè la dottrina d'Aristotele è d'una larghezza e d'una comprensività meravigliosa, e abbraccia in un tutto organico, e non già per spirito di eclettismo, ma in conseguenza del suo sistema medesimo, le vedute più opposte. Prima di lui piacere e virtù erano nel più assoluto contrasto, e la felicità ora si faceva consistere nell'uno, ora nell'altra. Cirenaici e Cinici andavano in cerca della felicità per vie diverse

1 Eth. Nic. V, 1, 15.

2 Eth. Nic. IX, 8, 9. καὶ βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν (ὁ σπουδαῖος ἕλοιτο) ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως.

3 Eth. Nic. III, 6, 10.

e mai riuscivano ad incontrarsi. Platone stesso era troppo esclusivo, e se non rinunciava di regola al senso del naturale, dell'ordine, della misura, e concedeva un certo posto al piacere, in taluni luoghi però consigliava il distacco assoluto dai piaceri del mondo. Aristotele, venuto dopo le discussioni delle scuole socratiche, cerca di ridurre ciò che queste avevano di accettabile sotto un unico principio, e in un sistema più vasto e più coerente insieme propone le sue idee intorno al sommo bene. Il fine determinato dall'essenza, e immedesimato col bene mediante la perfezione dell'atto, e la felicità unificata con entrambi, mediante il piacere che s'accompagna all'atto perfetto, ecco il fondamento di questo sistema [1].

Per tal modo Aristotele non soltanto si poneva a un punto di vista superiore a quello de' suoi antecessori, ma a quello eziandio de' suoi lontani successori, gli utilitarii moderni; i quali, dopo aver posto per unico fine della vita la felicità ed il piacere, tutto il resto subordinano a questo, e la virtù stessa considerano come un mezzo, o tutt'al più come una trasformazione e una derivazione di esso. È noto infatti che per il Bentham la virtù è nient'altro che la *massimizzazione* del piacere e la *minimizzazione* del dolore; un'azione è giudicata buona o cattiva in ragione della sua attitudine ad aumentare o a diminuire il piacere [2], e lo sforzo, la lotta, il sacrificio che talora è necessario s'aggiungano al calcolo della fredda ragione per costituire la virtù, non hanno ancora altra mira che il piacere: se sacrificio ci dev'essere, non sia mai definitivo; si sacrifichi in

[1] Cfr. la bella nota di Luigi Ferri a pag. 41 della *Morale* di Fr. Maria Zanotti - Torino, Paravia.

[2] *Deontologie* (trad. franc.) I, 25, 169, 172; II, 43.

ogni caso un piacere presente a un piacere avvenire [1]. Nello Stuart Mill poi la virtù vorrebbe bensì occupare un posto più elevato, e avere un suo proprio valore, una dignità intrinseca, per così dire; ma questo valore, questa dignità è in fondo ancora come presa a prestito dal piacere. Nello spirito s'associa il piacere e l'azione che lo produce; l'associazione si fa sempre più intima, uno dei due termini scompare nell'altro, e in ultimo si ama l'azione per se indipendentemente dal piacere; ecco la virtù! La virtù è come il danaro. Originariamente non v'ha nel danaro niente di più desiderabile che nel primo mucchio di ciottoli rilucenti; il suo valore è il valore degli oggetti che può acquistare; lo si desidera non per se, ma per altro. E tuttavia in molti casi il danaro si desidera per se, come se avesse un suo proprio valore, un pregio intrinseco [2].

Del resto, siamo giusti, quantunque Aristotele si sia sforzato di togliere ogni contrasto fra la virtù ed il piacere con la sua teorica del piacere considerato come dipendente dalla perfezione e purezza degli atti, rimane però il dubbio se il sommo bene per lui stia nella virtù in quanto naturalmente le va congiunto il piacere, o nella virtù, presa in se indipendentemente dal piacere; in altre parole se il contrasto, tolto da una parte, non ricompaia poi dall'altra sotto forma diversa. In realtà poichè fine supremo umano è la felicità e quindi il godimento, sia pure identificato colla virtù, si capisce come in ultimo non sia la virtù stessa il fine supremo, ma un mezzo per conseguirlo nella felicità. Aristotele dice in qualche luogo che la virtù è desiderabile per

1 *Deontol.* I, 385, 173, 176, 269. Cfr. Guyau, *La Morale anglaise contemporaine* p. 11 e seg.

2 *Utilitarisme* (trad. franc.) cap. IV.

se stessa, che l'uomo la desidera anche se non deriva da essa alcun bene[1], che conviene perfino morire per la virtù e per il bello[2]; ma dal complesso della sua dottrina risulta però chiaramente che la virtù in rispetto alla felicità occupa come un posto secondario, e che il principale titolo d'obbligazione ad operare virtuosamente è pur sempre la felicità che ne deriva. E così la virtù non si considera per quello che vale in se stessa, pel suo pregio intrinseco, che pure Aristotele le riconosce e grandissimo, ma massimamente come mezzo alla felicità. Aristotele, per purificare la sua dottrina, doveva non soltanto far vedere che si fa il bello ed il buono, ma che ce l'appropriamo, per così dire, e che troviamo il nostro piacere a possederlo per se stesso[3]. Solo in questa maniera sarebbe riuscito a togliere affatto ogni contrasto fra l'elemento sensibile e il razionale, fra il piacere costitutivo della felicità ed il comando assoluto della ragione, principio ideale della virtù[4]. In questa parte Platone che attribuì un valore incondizionato alla virtù e all'obbligazione morale e predicò il dovere cosa più sacra del piacere e della vita stessa, sta al di sopra di Aristotele.

Ma, checchè sia di ciò, certo è che Aristotele combatte vigorosamente la dottrina del piacere com'è intesa comunemente. Lo prova la sua critica ad Eudosso che sosteneva essere il piacere il bene per eccellenza[5]; lo prova la sua teorica speciale intorno al piacere, per cui questo è come la perfezione e il compimento dell'atto, ed è perciò

1 Eth. Nic. I, 7, 5.

2 Eth. Nic. III, 1, 7-8 e III, 6, 10.

3 Ritter, *Geschichte der Phisolophie,* Part. I, vol. III, lib. IX, cap. V.

4 Vedi la nota di Luigi Ferri a p. 43 della *Morale* di Fr. Maria Zanotti.

5 Eth. Nic. X, 2 e seg.

suscettibile non solo d'una distinzione quantitativa, ma anche qualitativa, corrispondente alla qualità degli atti, sicchè è l'atto la misura del piacere e non il piacere la misura dell'atto, e si può parlare d'un piacere migliore e peggiore, d'un piacere più nobile e meno nobile [1]; lo prova sopratutto la sua elevata dottrina intorno al disinteresse nell'amicizia e all'amore di se, φιλαυτία.

Le vera amicizia è quella che si fonda sul disinteresse, quella per cui si ama l'amico per l'amico, non per un vantaggio che possa venire a noi, o pel piacere che se ne possa avere. Certo l'amico si compiace dell'amico, e l'amore non è disgiunto dal piacere d'amare. Ma si ama in causa di questo piacere, o il piacere è una specie di aggiunta? Se si ama pel piacere, la vera amicizia non c'è. Invece amate per amare, e compiacetevi di ciò, e avrete l'ordine e la perfezione. Siccome poi solo il buono si ama per se, non in vista d'altra cosa, così vera e perfetta amicizia solo fra i buoni è possibile [2]. Quest'amicizia fra i buoni riassume in se anche le altre specie d'amicizia, quelle che si fondano sull'utile e sul piacevole, poichè essa è veramente utile e veramente piacevole, pur non mirando all'una cosa nè all'altra [3]. Il vero amico poi all'amico sacrifica tutto, onori, ricchezze, rinomanza, all'occorrenza la sua vita stessa, non conservando per se che l'onore d'operare così, che la bellezza e l'eccellenza dell'azione. La rinuncia totale ai proprii interessi e a tutto se stesso in favor dell'amico, è il più alto grado d'amicizia e insieme di perfezione morale [4]. Qualche volta anche l'amico rinuncia

[1] Eth. Nic. X, 4 e 5.

[2] Eth. Nic. VIII, 3, 1-4 e 6-9.

[3] Eth. Nic. VIII, 4, 1.

[4] Eth. Nic. IX, 8, 9-10. ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ

perfino alla virtù in favor dell'amico, col procurargli delicatamente qualche occasione di ben fare, considerando più bello esser causa all'amico d'una bella azione, che farla egli medesimo [1]. Così è in tutto l'amico e il bene suo a cui si guarda, è questo l'unico fine, è questo, che sovratutto si vuole.

Quanto all'amore di se, d'ordinario, dice Aristotele, si biasimano coloro che amano molto se stessi, e come per obbrobrio, ὡς ἐν αἰσχρῷ, si chiamano egoisti, φίλαυτοι [2]. E in realtà i più vogliono per se onori, ricchezze, piaceri corporei, e si travagliano intorno ad essi come se fossero i migliori dei beni, e assecondano i propri desiderii, e le proprie passioni e la parte irragionevole dell'anima propria. Con giustizia si biasimano gli egoisti di questa fatta, e si attribuisce a disonore un tal nome, δικαίως δὴ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ὀνειδίζεται [3]. Se invece altri si studii di operare virtuosamente, e miri costantemente al bello morale e lo voglia per se, nessuno chiamerà costui egoista e tanto meno lo biasimerà. Eppure questi, e non altri, è il vero egoista, il vero amatore di se, φίλαυτος. Perocchè vuole per se le cose più belle e più buone, e asseconda ciò ch'è in lui più nobile e più elevato. χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, e ciò che in proprio lo costituisce, la mente. Amando la virtù, egli ama sovratutto se stesso, se pure è vero che amare la virtù vuol dire amare l'operare che si conforma alla

τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέῃ, ὑπεραποθνήσκειν· προήσεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθά, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν.

1 Eth. Nic. IX, 8, 10 ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προΐεσθαι, καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι.

2 Eth. Nic. IX, 8, 1.

3 Eth. Nic. IX, 8, 4.

mente[1]. Il virtuoso adunque è massimamente egoista; ma differisce tanto da chi d'ordinario si chiama in tal modo, quanto il vivere secondo ragione differisce dal vivere secondo passione, o l'aspirare al bello dall'aspirare all'utile (διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν)[2]. Fortunate le città, esclama Aristotele, in cui sia tenuto in pregio un tale amore di se! Chi ama così se stesso farà del bene a se e agli altri, e in privato e in pubblico s'avranno, per conseguenza, prosperità, grandezza, eccellenza morale[3]. Dove invece sia l'altro amore di se, tutto andrà in rovina: chi obbedisce alle passioni ed opera male, e crede così di amare se stesso, non soltanto danneggia gli altri, ma in fondo anche se stesso, perocchè c'è in lui come un interno dissidio, dissidio fra quello che convien fare e quello che fa (τῷ μοχθηρῷ διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει)[4]; sicchè non di rado gli viene in odio la vita, e la fugge e se la toglie colle proprie mani,

[1] Eth. Nic. IX, 8, 6 e IX, 4, 3.

[2] Eth. Nic. IX, 8, 6.

[3] Eth. Nic. IX, 8, 7. πάντων δὲ ἁμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτον ἐστίν. La *Grande Etica* respinge a torto il nobile significato della parola φίλαυτος. φίλαυτος è per essa solamente il cattivo; il buono è più propriamente φιλάγαθος. ἔστι μὲν οὖν καὶ φιλάγαθος, οὐ φίλαυτος· μόνον γάρ, εἴπερ φιλεῖ αὐτὸς ἑαυτόν, ὅτι ἀγαθός. ὁ δὲ φαῦλος φίλαυτος. οὐδὲν γὰρ ἔχει δι' ὃ φιλήσει αὐτὸς ἑαυτὸν οἷον καλόν τι, ἀλλ' ἄνευ τούτων αὐτὸς ἑαυτὸν φιλήσει, ᾗ αὐτός. διὸ καὶ οὗτος ἂν κυρίως λέγοιτο φίλαυτος. (Magn. Mor. II, 14, 3). Aristotele risponderebbe, dal suo punto di vista, che non si è mai meglio *se medesimi* di quando si è *buoni*.

[4] Eth. Nic. IX, 8, 7-8.

(οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς)[1]. Chi ama se stesso in questa maniera, in realtà adunque odia se stesso. E perciò, conclude Aristotele, conviene essere egoisti alla maniera dei virtuosi, non come fanno i più; come fanno i più, non sta bene, ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή[2].

Semplici e nobili parole che sono insieme rimprovero, e ammonimento alle scuole filosofiche, che più o meno apertamente pongono a base della morale il gretto interesse personale!

VIII.

Per quanto s'è detto adunque si può concludere che il sistema morale d'Aristotele è bensì un *Eudemonismo*, ma non un *Eudemonismo* volgare: la felicità da lui proposta agli uomini s'identifica colla perfezione e coll'eccellenza; e però è una felicità elevata che deriva dallo svolgimento delle facoltà più nobili dello spirito.

Fra le dottrine eudemonistiche odierne quella che, a prima vista, gli si potrebbe paragonare, per questo rispetto, è la dottrina dello Stuart Mill. Anche lo Stuart Mill fa distinzione fra una felicità inferiore e una felicità superiore, fra piaceri più nobili e piaceri meno nobili; il criterio della qualità dev'essere anche per lui aggiunto e sovrapposto al criterio della quantità, quando si tratti di giudicare i piaceri[3]. Ci sono nello spirito attività più e meno elevate; dalle attività più elevate derivano i

[1] Eth. Nic. IX, 4, 8.

[2] Eth. Nic. IX, 8, 11.

[3] *Utilitarisme* (trad. franc.) p. 15-16.

piaceri migliori e la migliore felicità; c'è una vita umile e insignificante, e ce n'è un'altra più alta, piena di un grande valore; la felicità va cercata in quest'ultima. « La cultura, dice il Mill, d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta è, per gli esseri umani individuali, un fine al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della lor propria felicità o di quella degli altri, in quanto è compresa nella loro. Questa elevatezza e nobiltà di carattere contribuirebbe più che qualunque altra cosa a rendere la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile della parola, per il piacere e l'assenza del dolore, e nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma tale quale possono desiderarla e volerla esseri umani di cui le facoltà sieno sviluppate a un grado superiore » [1]. E questo non è detto dal Mill alla sfuggita; questo stesso, o press'a poco, ripete nelle sue *Memorie*, nell'*Utilitarismo*, nei *Saggi sulla Religione*, sicchè si può ritenere come una sua dottrina costante. Il suo utilitarismo adunque non è più puramente empirico, ma si trasforma e s'eleva; da umili principii arriva ad altezze, a cui non si sperava sicuramente di vederlo salire.

Eppure in questo innalzamento non è una progressione naturale, ma un salto; l'empirismo è oltrepassato per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per una specie d'inspirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo. Ammesso come unico principio della morale il piacere, non si può parlare di piaceri migliori e peggiori, di felicità più nobile e meno nobile, se non contraddicendo a quel principio e mettendo accanto e al di sopra di esso un altro. E poi non

[1] *Logique déductive et inductive* vol. II, p. 560 della trad. franc.

sarebbe fittizia la *qualità* dei piaceri com'è intesa dal Mill? Vedasi qual è, secondo lui, il criterio per distinguere quando un piacere è *qualitativamente* migliore d'un altro ». Se mi si domanda ciò ch'io intendo per differenza di qualità nei piaceri, o come il valore d'un piacere può essere conosciuto altrimenti che per un rapporto di quantità, non vedo che una sola risposta possibile. Se, fra due piaceri, la maggioranza di quelli che li hanno esperimentati, sceglie uno dei due, questo sarà il più desiderabile. Se uno dei due piaceri sarà posto dalle persone competenti molto al di sopra dell'altro, quantunque sia difficile conseguirlo; se si ricusa d'abbandonarne la ricerca pel possesso dell'altro, si può assicurare che il primo piacere è ben superiore al secondo in qualità, quantunque sia minore forse in quantità » [1].

Evidentemente qui lo Stuart Mill non vuole tener conto degli *attributi morali* del piacere e della *qualità* degli atti da cui questo deriva, per giudicare della sua qualità; e per ciò è costretto a proporre una qualità astratta, problematica, non avente alcun fondamento, e posta solo nell'arbitrio d'una specie di tribunale utilitario. Dunque la nobiltà e la dignità ideale che lo Stuart Mill consigliava di sviluppare in noi, e in cui sta la migliore felicità, è talmente convenzionale che siamo in ultima analisi costretti a rimettercene all'arbitrio del più gran numero! Come faremo a ottenerla, questa felicità migliore, se manca in noi un criterio a cui attenerci per questo scopo, se nei nostri affari interni dobbiamo rinunciare, per così dire, all'autonomia, al *self government?* D'altra parte su che si fondano le persone che il Mill chiama *competenti* per giudicare un piacere migliore

[1] *Utilitarisme* p. 16-17.

d'un altro per qualità? O si fondano su qualche intuizione, su qualche inspirazione interna, e allora questa specie di tribunale è inutile, - perchè qualunque uomo potrebbe, sul medesimo fondamento, giudicare da se de' suoi piaceri; o si fondano sul capriccio proprio e sull'arbitrio, e allora il tribunale non è soltanto inutile, ma dannoso. In ogni caso adunque il criterio stabilito è inaccettabile; e bisogna dire col Guyau che è una specie di sotterfugio filosofico, a cui lo Stuart Mill si trova ridotto dopo aver messo da parte gli *attributi morali* del piacere, e per non aver voluto considerare nel piacere che una qualità astratta e che non si può cogliere [1].

Queste contraddizioni non sono in Aristotele. Il suo *Eudemonismo* non oltrepassa l'empirismo per una contraddizione all' empirismo stesso, per una specie d'inspirazione individuale, come nel Mill: esso riposa su principii razionali espressamente riconosciuti, esso è essenzialmente razionale; l'autore stesso vuole che sia tale. Sotto questo rispetto, meglio che a quello dello Stuart Mill, il sistema morale d'Aristotele si può ravvicinare a quello del Leibnitz.

Anche pel Leibnitz ciò che forma la felicità è lo svolgimento pieno ed armonico dell'attività, dell'essere; anche pel Leibnitz il piacere è il sentimento della perfezione, e la perfezione è una specie d'innalzamento, di accrescimento dell'essere, un grado eminente dell'essere o della forza; perfezione ed eccellenza anche per lui è tutt'uno. Il grado inferiore dell'attività è quello del senso che ci procura un accrescimento momentaneo e ristretto dell'essere nostro, e quindi piaceri effimeri ed egoistici; il grado superiore sta invece nell'attività razionale, che colle sue rappresentazioni chiare e distinte

1 *La Morale anglaise contemporaine* p. 99 - 100.

intorno alle cose e alla loro natura, col metterci in una comunicazione più vasta e più intima con gli altri esseri intelligenti e col mondo, accresce in modo più intenso e duraturo l'essere nostro e il godimento che ne consegue. La vera felicità anche pel Leibnitz sta nell'attività razionale perfetta, nella vita del pensiero; e anche pel Leibnitz quest'attività e questa vita è virtù. «Quando la gioia, dice il Leibnitz, procede dalla conoscenza ed è accompagnata da luce, e produce per conseguenza nella volontà un'inclinazione verso il bene, si ha ciò che si chiama virtù»[1].

Ma, più che per altro, merita il Leibnitz d'essere ravvicinato ad Aristotele pel concetto d'attività e d'energia, in cui secondo lui è riposta la sostanza, l'essere e ad un tempo il bene. Non rammenta ciò quello che dice ripetutamente Aristotele, che la vita è sovratutto energia, che vita migliore è quella che spiega un'attività migliore, che il bene d'un essere bisogna ricercare nell'opera sua propria, in quell'opera che ne costituisce la natura e l'essenza? Il concetto di energia e di attività è fondamentale in Aristotele, com'è fondamentale nel Leibnitz.

Anche allo Spinoza si potrebbe ravvicinare Aristotele, non certamente pel concetto di attività, che manca quasi affatto nello Spinoza e vi è sacrificato al concetto di sostanza; ma perchè essendo l'uomo, nel sistema di Spinoza, un essere essenzialmente intelligente, il suo bene supremo sta per ciò nel grado supremo del conoscere, nella *cognizione intuitiva*, nello svolgimento delle *idee adeguate*. Le *idee adeguate* sono le idee per le quali l'anima comprende se stessa e si riattacca alla sua vera causa che è Dio; per le quali si rappresenta

[1] Leibnitz - *Von der Glückseligkeit*; p. 671 della grande edizione delle opere filosofiche del Leibnitz fatta dall'Erdmann.

le cose particolari, e quindi anche se stessa, non come esistenti per se, ma secondo quello che sono realmente, come modi di una sostanza infinita, e secondo la loro connessione necessaria ed universale *(sub specie aeternitatis)*. Giunti a questo grado supremo noi c'immedesiamo, per così dire, con Dio, diventiamo consciamente parti di Lui, della sua mente, amiamo Lui solo, con che acquistiamo la massima virtù, che è insieme la massima felicità. Chi invece s'abbandoni alle idee *inadeguate,* vale a dire ai sensi, da cui deriva l'amore delle cose finite e quindi tutte le passioni e le perturbazioni dell'animo, s'allontana dalla sua propria essenza, comprende di meno in meno se stesso e finisce col perdersi in ciò che non è lui.

In tutto questo, se si tolga il linguaggio diverso e quella tinta di misticismo per cui a buon diritto la morale di Spinoza fu paragonata a quella dei Neoplatonici, è evidente l'influenza del pensiero d'Aristotele. Direi anzi che lo stesso misticismo, così spiccato nello Spinoza, non è estraneo ad Aristotele, se è vero, come nessuno ne dubita, che questi nella sua dottrina della contemplazione si riattacca a Platone.

Ed ora non sembri strano se ci proponiamo di paragonare la morale di Aristotele colla morale del Kant. Un paragone dell'*Eudemonismo* colla pura morale del *dovere!* È un paradosso, si dirà; il Kant ha combattuto sempre con grande energia ogni dottrina che si fondi sulla felicità e sulla perfezione. Eppure il paragone non è fuor di posto, servirà anzi a schiarire ulteriormente la dottrina d'Aristotele. Non preoccupiamoci della diversità del linguaggio; vediamo quello che sotto apparenze diverse è sostanzialmente identico.

Il Kant proclama energicamente che la *natura razionale* è un *fine in se;* e Aristotele dice che la vita secondo

virtù perfetta, ζωὴ κατ᾽ ἀρετὴν κρατίστην, è degna d'essere scelta per se, αἱρετὴ καθ αὑτήν: ma la vita secondo virtù perfetta non è che vita razionale, ζωὴ κατὰ λόγον; e perciò la vita razionale anche per Aristotele è un *fine in se*, ha una *dignità* sua propria, che non ha bisogno di prendere a prestito da checchessia. Ciò stesso è espresso dalle parole ἀρετὴ τέλεια, ἀρετὴ τελειοτάτη, τέλος τελειότατον, le quali indicano ancora che la natura razionale e la virtù che ne consegue è oggetto finale, è fine e più veramente fine di tutto quanto il resto. La personalità umana, la umanità vera, secondo il Kant, sta essenzialmente nella ragione; è la ragione da cui dipende il valore dell'uomo, è la ragione che ne fa un *fine in se*, e per cui l'uomo deve trattare se stesso come tale in ogni sua azione, e come tale venir trattato da tutti gli altri nelle loro azioni e nei loro rapporti con esso. La formola della moralità: « *Opera in modo da usare l' Umanità, sia nella tua persona, sia in quella d'ogni altro, sempre ad un tempo, come fine, e non mai come solo mezzo* » [1], è conseguenza di questo principio. Ma Aristotele non arriva a diversa conclusione quando afferma che l'opera propria dell'uomo è l'attività razionale, che ciascun uomo è da questa essenzialmente e in proprio costituito (οἰκεῖον), e che questa forma ciò che v'ha nell'uomo di più elevato e più nobile, τὸ κράτιστον.

La ragione è la guida della vita per Aristotele; l'operare umano dev'essere essenzialmente razionale. Ma non è la ragione di questo o di quell'individuo sicuramente, che sia la guida della vita: l'elemento razionale è attuato incompletamente negli individui; è invece la *retta ragione*, ὀρθὸς λόγος [2], la ragione che diremo ideale,

[1] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* p. 57.
[2] Eth. Nic. VI, 1.

in quanto contiene in se una regola universale. Conformare a questo tipo ideale le proprie azioni è l'ufficio della virtù, che sarà tanto più perfetta, quanto più vi si accosta. Questo stesso concetto è nel Kant. Secondo il Kant l' uomo, come ente morale, non appartiene a un mondo *fenomenico*, ma al *noumenico*, dove le condizioni del mondo fisico e sensibile non lo toccano. I principii morali impertanto non devono aver niente di comune colla parte sensibile dell' uomo, ma devono esser tratti dalla sua natura razionale, o meglio dalla Ragione in generale, di guisa che, stabiliti su questo fondamento, abbiano valore non solamente per gli uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli. La Morale non si acconcia, come la Fisica, ad essere una scienza buona soltanto per l'uomo e relativa al suo pensiero: essa deve fondarsi sopra un principio che si trovi bensì nell' uomo, che faccia parte di esso, ma che per la natura sua si elevi sopra gli altri elementi della natura umana, e l'accomuni con tutti gli esseri ragionevoli. La natura razionale impertanto, o la *Ragion pratica*, è il fondamento della moralità; anzi è la stessa ragion pratica nella sua universalità, o la volontà in quanto si conforma ad una massima universale e quindi razionale, la legge morale suprema [1]. La volontà *pura* del Kant, la volontà che si conforma per modo alla legge razionale che finisce coll' identificarsi con essa, coll' essere quindi legge a se stessa, coll'essere *autonoma*, è perciò in fondo la *retta ragione* di Aristotele. Sicchè ecco i punti che hanno in comune Aristotele e il Kant: la natura umana considerata in quanto essenzialmente razionale, la dignità di questa natura e il privilegio, per dir così, d'essere un *fine in se*, la necessità che questa natura si rispetti

[1] Carlo Cantoni, *Emanuele Kant* vol. II, p. 79.

e si svolga perchè l'uomo sia uomo più e meglio che sia possibile, la ragione guida suprema della vita e legge suprema morale. Non c'è tanto da poter ravvicinare due sistemi e due uomini?

Ma il Kant non vorrebbe certamente questo ravvicinamento. Nella *Critica della Ragion pratica* [1], nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* [2], nella *Dottrina della virtù* [3], combatte con energia ogni principio, com'egli lo chiama, *eteronomico,* ogni principio cioè che imponga al volere un fine estraneo a lui stesso, e lo renda come tale obbligatorio. Un fine, osserva il Kant, estraneo al volere, un fine che la ragione non riconosca in se come ragione, ed esclusivamente come ragione, non può essere il fondamento d'un *Imperativo categorico;* sarà un qualche *interesse* che spinge la ragione a riconoscere quel fine estraneo. Fra i principii *eteronomici* sono la felicità e la perfezione. Della felicità non occorre parlare; essa non può essere il fondamento della morale, perchè è falso che il benessere si regoli sempre sul ben fare, e altra cosa è rendere un uomo felice, e altro renderlo buono; e poi questo principio non distingue sostanzialmente la virtù dal vizio, poichè riduce ad una stessa classe i motivi dell'una e quelli dell'altro. Quanto alla perfezione, è un principio vago e indeterminato, salvo che non si dichiari che la perfezione dell'uomo sta in ciò ch'egli può conoscere e seguire la legge morale; nel qual caso non è più la perfezione il fondamento della legge morale, ma la legge morale il fondamento della perfezione, cioè insomma ricadiamo nella morale

[1] Prima parte, lib. I, cap. I.

[2] Seconda sezione. *Divisione di tutti i principii possibili di moralità.*

[3] Introduzione, artic. V.

dell' *autonomia*, avvolgendoci in un circolo. D' altra parte, se la perfezione del nostro essere ci è proposta come fine, bisogna bene che questo fine vogliamo come nostro, e quindi come buono e piacevole a noi. Sicchè non è la moralità, non è il rispetto della legge morale come tale, non è il dovere in se che ci fa operare virtuosamente, ma in fondo il piacere, la felicità, il bene nostro; e perciò nel nostro operare c' è bensì legalità, ma non moralità, c' è conformità degli atti alla legge, ma non *buona volontà,* c' è il fatto, ma non l' intenzione. « Dovunque, dice il Kant, un oggetto della volontà deve servir di principio per prescrivere alla volontà stessa la regola che la determina, questa regola non è che *eteronomia;* l' imperativo è condizionato, vale a dire: *Se* o *perchè* si vuole questo oggetto, si deve operare in tale o tal maniera; di guisa che esso non può mai prescrivere moralmente, cioè categoricamente. Se dunque l' oggetto può determinare la volontà per mezzo dell' inclinazione, come nel principio della felicità personale; o per mezzo della ragione diretta sovra oggetti della nostra volontà in generale, come nel principio della perfezione, allora la volontà non si determina mai *immediatamente* essa stessa per la rappresentazione dell' azione, ma solamente per l' incentivo che viene ad essa dall' effetto previsto dell' azione: *Io devo fare qualche cosa per la ragione che voglio qualche altra cosa.* E allora un' altra legge ancora dev' essere elevata a principio nel mio soggetto, in conseguenza della quale io voglia quest' altra cosa.... E siccome questa legge è data dalla natura stessa del soggetto, e, in quanto legge della natura, non dev' essere conosciuta e dimostrata che per via d' esperienza, essa è per conseguenza contingente in se, e per ciò stesso disadatta a servire di regola pratica apodittica, quale dev' essere la regola morale; al contrario essa è *sempre*

eteronomia pura della volontà, perchè in questo caso la volontà non dà essa a se stessa la legge; bensì la riceve da un'eccitazione esterna, per mezzo d'una natura del soggetto appropriata alla sua suscettibilità »[1]. Insomma anche nel caso che ci si proponga come fine la perfezione, e non in quello solo che ci si propone come fine la felicità, sebbene la perfezione, a confessione del Kant stesso[2], sia di molto preferibile, chè si fonda in ogni modo sulla ragione; di moralità vera non si può parlare, perchè manca l'*autonomia* della volontà, a cui si sostituisce l'*eteronomia*. E perciò la morale aristotelica della felicità e della perfezione non può ravvicinarsi alla morale Kantiana; ogni tentativo che si faccia a tale scopo è illusorio.

Ma perchè, si può domandare con Ollé-Laprune, « la legge morale, quale il Kant la concepisce, comanda all'uomo di operare in questa o in quella maniera, se non c'è nell'uomo nessuna perfezione, nessuna eccellenza, nessuna dignità che abbia valore per se e sia la ragione di quel comando? Il Kant, continua il medesimo scrittore, pretende che il principio della moralità sia *formale*, e *formale* non sia che quando la ragione del comando è la legge medesima, la legge sola e nessun'altra cosa che la legge; e che per conseguenza cessi d'essere *formale* e divenga *materiale*, vale a dire, si distrugga da se e sparisca, quando la volontà si determini ad agire non per la legge sola, per la legge pura, ma per qualche cosa che sia per essa un *oggetto*. Ma questa pretesa è eccessiva; la legge morale così intesa diviene arbitraria, irrazionale; chè arbitrariamente o senza ragione decide che questo si debba fare e quello evitare.

1 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, seconda sezione.
2 Ib.

Volendo che la moralità sia tutto, si toglie alla moralità ciò che ne è, in un certo senso, come la condizione precedente e il fondamento, la si rende impossibile, la si distrugge. Questa difficoltà sparirebbe, se dicessimo con Aristotele che v'ha una certa eccellenza della natura umana, una perfezione che bisogna e rispettare e sviluppare. Questa eccellenza è la ragione e il fondamento della legge morale. In che è compromessa la legge morale, perchè si trova ciò che la spiega e la cagiona? Ma non fa adunque qualche cosa di simile il Kant stesso quando dichiara che la natura razionale ha un pregio, una dignità, e dà dell'imperativo categorico questa formola: *Opera in modo da trattare sempre l' umanità, sia nella tua persona, sia in quella degli altri, come un fine e mai come un mezzo?* »[1].

Che se il Kant obbiettasse pur sempre che, prendendosi per principio della morale la perfezione, vi si introduce un fine estraneo, e quindi un *oggetto* e quindi una *materia*, e che i *principii materiali, fondati sugli oggetti dei nostri appetiti*, sono in ultimo ricavati tutti dai sentimenti del piacere e del dolore, e perciò non possono dar leggi pratiche o morali, perchè egoistici; si potrebbe rispondere che non si vede come siano impossibili principii materiali ricavati da qualche altro fondamento che non sia il piacere e il dolore. Non potrebbe la mia ragione riconoscere in una qualche cosa un valore assoluto, e proporsela come fine da conseguire, senzachè per questo essa sia un fine egoistico, consistente nella soddisfazione de' miei istinti e de' miei appetiti? Ci sono dei beni che, riconosciuti dalla ragione, s'indirizzano alla volontà senz' alcun intermediario sensibile,

[1] Ollè-Laprune op. cit. p. 220-221. Il brano non è tradotto proprio in tutto letteralmente.

per la sola forza della loro eccellenza riconosciuta. La Scuola faceva distinzione fra il *bonum delectabile* e il *bonum intelligibile:* appunto il *bonum intelligibile* è tale che s'impone alla volontà per se stesso, pel suo pregio intrinseco, indipendentemente dal piacere che possa da esso derivare. Perchè mai si dovranno col Kant riguardare tutti gli oggetti del nostro volere come oggetti degli appetiti e quindi egoistici? Se così fosse, osserva il Cantoni, oggetti degli appetiti sarebbero anche le cose che ci vengono comandate dalla legge; perocchè, quantunque si ammetta che questa sia meramente formale, dovrebbe pur sempre indicare gli oggetti da conseguire, dal momento che si propone di regolare le nostre azioni. È vero che il Kant potrebbe soggiungere che anche mirandosi ad un dato effetto, ad un dato scopo, ciò che ci determina è sempre la legge, una pura forma; ma gli si potrebbe rispondere che in ogni modo ci sono dei fini e quindi degli oggetti materiali dell'operare che non sono egoistici [1]. Ma poi come può una semplice forma essere obbligatoria? Il Kant stesso confessa essere un mistero come mai una semplice forma sia obbligatoria. Che senso ha il principio della *legislatività universale (Gesetzmässigkeit)*, se non si presuppone una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri? E queste son tutte determinazioni materiali [2].

La morale della pura forma, la morale indipendente da ogni determinazione materiale, è adunque insostenibile nell'ordine del pensiero, più ancora insostenibile nell'ordine della realtà; dove i diritti dell'umana natura sono da quella affatto sconosciuti e calpestati.

[1] Carlo Cantoni, *Emanuele Kant* vol. II, pag. 219-220.

[2] Carlo Cantoni. Ib. p. 222.

Lo Janet paragonò la dottrina della pura forma alla dottrina del puro amore, sostenuta dai quietisti. I mistici della scuola di Molinos, della signora Guyon, di Fenelon, pretendevano che il disinteresse dell'amor di Dio giungesse fino all'indifferenza per la salute eterna; e alcuni andarono fino al punto di consentire alla dannazione per piacere a Dio, e per mostrare il loro perfetto distaccamento da ogni sentimento personale [1]. Così il Kant per paura che nell'operare morale si mettesse qualche cosa di egoistico, che immediatamente lo distruggerebbe, volle un operare puramente formale; non l'inclinazione naturale, non un elemento qualunque della persona umana in quanto umana [2], non la rappresentazione di qualsivoglia oggetto estraneo alla legge, ma la pura forma della legge. Ma come il Bossuet ha energicamente confutate le visioni esaltate dei mistici quietisti, mostrando che non è richiesto dalla teologia l'assoluto distacco da se medesimi [3], così egualmente si potrebbe fare per la morale Kantiana [4].

[1] Paul Ianet, *La Morale,* Paris, Delagrave, 1887, p. 104.

[2] Si rammenti che la moralità pel Kant non si fonda sulla ragione umana in quanto umana, ma sulla ragione in universale, sul concetto puro dell'ente razionale in genere. Vedi anche Cantoni, *Emanuele Kant,* vol. 2, p. 67-68.

[3] Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* citato dallo Ianet op. cit. p. 104.

[4] Ognuno ricorda in proposito il celebre epigramma dello Schiller contro il soverchio rigorismo della morale Kantiana:

Gevvissenscrupel.
Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung;
Und so vvurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.
Da ist kein anderer Rath; du must suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, vvie die Pflicht dir gebeut.

Del resto il Kant stesso non può in fondo prescindere dagli elementi dell'umana natura. Egli, benchè così rigido e austero, confessa che la legge morale non ci lascia insensibili; che per la sua dignità ed eccellenza esercita sul sentimento un'azione *(Wirkung)*; azione che non ha nulla di *patologico* sicuramente, che dev'essere chiamata un *effetto pratico (praktisch gewirkt)*, perchè la sua causa risiede nella pura ragione pratica; ma che appartiene pur sempre all'ordine dei sentimenti [1]. Questo sentimento che la legge suscita in noi è il sentimento del rispetto. « Il rispetto per la legge non è un incentivo per la moralità, ma è la moralità stessa considerata subbiettivamente come incentivo..... Esso non serve nè a giudicare le azioni, nè a fondare la legge morale obbiettiva, ma semplicemente come incentivo a fare una massima di questa legge in se stessa. » « Dal concetto d'un incentivo poi, aggiunge il Kant, deriva quello d'un interesse, che è in questo caso un interesse morale » [2].

Tutto questo vuol dire che la legge ha pur sempre bisogno di tradursi in un fatto del sentimento, per esercitare la sua efficacia sull'uomo, perdendo per ciò stesso immediatamente il suo carattere puramente formale.

Ma non soltanto, secondo il Kant, la legge morale suscita questo sentimento di rispetto, questo interesse, questa intima soddisfazione dovuta alla sua eccellenza, che è poi un incentivo a farne una massima d'operare; ma, dopo d'essere stata messa in pratica, diventa cagione d'altre soddisfazioni anche più intense e profonde. La

[1] « Il sentimento sensibile che è il fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è senza dubbio la condizione del sentimento *(Empfindung)* che noi chiamiamo rispetto ». *Kritik der praktischen Vernunft*, Part. I, lib. I, cap. 3.

[2] *Kritik der praktishen Vernunft*, Part. I, lib. I, cap. 3.

virtù gode di se medesima e trova in se medesima una ricompensa. C' è in chi opera bene un' interna onestà (*honestas interna*), una giusta estimazione di se (*justum sui aestimium*), per cui egli sente di sovrastare agli altri. Conformando il nostro operare alla legge, « noi dobbiamo sentirci elevati, dice il Kant, e stimare altamente noi stessi, perchè abbiamo il sentimento d'un valore interno (*valor*), che ci mette al di sopra d'ogni prezzo (*pretium*), e ci conferisce una dignità inalienabile (*dignitas interna*) ben adatta a inspirarci rispetto (*reverentia*) per noi medesimi » [1]. Non è questa una nuova sorgente di soddisfazioni ineffabili, sebbene austere?

Ma c'è anche di più. Il Kant non lascia la virtù senza speranza. La soddisfazione di se (*Selbszufriedenheit*) che si trova in chi opera bene, vale a dire in chi conforma il suo operare alla legge, per istima della legge e non per altro motivo, non è mai perfetta; prima di tutto perchè, nascendo dall'esser liberati da un male, cioè dalle molestie delle tendenze affettive, è in se puramente negativa; e poi perchè, non essendo mai possibile renderci affatto indipendenti da queste tendenze, quella liberazione non è mai completa quaggiù [2]. La virtù adunque non è premio sufficiente a se stessa; fa meraviglia, dice il Kant, che antichi e moderni abbiano scorto nella vita presente la felicità accordata in giusta proporzione alla virtù [3]. Eppure la legge morale esige che la virtù e la felicità s'accordino. Il bene sommo (*das höchste gut*) contiene in se la virtù e la felicità; esso non sta nella virtù sola, sebbene questa sia il bene

1 *Tugendlehre*, part. I, lib. I, § II. Consulta anche Introd. VII e Part I, lib. I, § 4.

2 Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. II, p. 177.

3 Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. II, p. 175.

morale per eccellenza, e superiore a tutti quanti gli altri; sta nell'unione della virtù colla felicità; perocchè, osserva il Kant, quando si supponesse un essere, che a un volere perfetto congiungesse l'onnipotenza, questo non si contenterebbe solo di meritare la felicità, ma se la procaccerebbe [1]. La virtù vuole l'accordo dell'ordine dell'universo con se medesima; essa crea come un diritto a questo accordo, una specie di necessità morale che si effettui l'ideale del bene sommo.

In conclusione adunque il Kant ha ammesso che la legge morale produce per la sua intrinseca eccellenza un sentimento speciale, il sentimento del rispetto, che si converte poi in un incentivo alla moralità, e in un interesse per essa; ha ammesso che il bene operare, se non dev'essere in nessun caso determinato dalla soddisfazione e dal contento di se che arreca come conseguenza, questa conseguenza arreca pur sempre; e per ultimo ha ammesso ancora, che virtù e felicità si uniscono nel bene sommo e formano lo scopo supremo della vita.

Tutto questo è in fondo anche in Aristotele. Già s'è detto che i piaceri per lui differiscono non solo di grado e d'intensità, ma di natura, e sono buoni o cattivi, secondochè provengono da azioni buone o cattive. Ciò vuol dire che il bene non è bene per il piacere; il bene è bene perchè è bene; il piacere è un'aggiunta che non fa cambiare al bene la sua natura; piuttosto è il bene che fa cambiare la natura del piacere. Insomma vi sono delle cose che piacciono, per così dire, alla ragione; esse ci procurano una piacevole emozione, perchè buone; ma la ragione le giudica buone in se stesse, anche senza l'emozione che le accompagna. « Noi

[1] Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. II, p. 172.

ci prenderemmo cura, dice Aristotele, di molte cose, anche se non ci recassero alcun piacere, come per esempio della virtù. Se di necessità tiene dietro a questa il piacere, non importa; noi la eleggeremmo anche se non provenisse da essa piacere. » Per contro, egli aggiunge, « nessuno eleggerebbe di dilettarsi in qualche cosa di turpe, se anche non avesse mai a provarne dolore » [1].

In conclusione c'è per Aristotele un *bonum,* come l'abbiamo chiamato, *intelligibile,* che piace e deve piacere a chiunque sia saggio, e che avendo un valore intrinseco, un pregio in se medesimo, si deve scegliere per se, anche nel caso non gli andasse congiunto il piacere. È altra cosa la legge morale del Kant che si deve obbedire per se, per la stima che se ne ha solamente, e che tuttavia non può non suscitare un sentimento, il sentimento del rispetto, l'interesse che deriva da' suoi pregi medesimi? Quanto poi alle intime gioie che nascono dall'avere operato virtuosamente, Aristotele le ammette così bene, che addirittura sostiene, con evidente esagerazione, che non si può chiamare virtuoso

[1] Eth. Nic. X, 3, 11-12. Il luogo è notevole e merita di essere riferito per intero: Ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος, ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἴδει· ὁ μὲν γὰρ πρὸς τἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν δ' ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα. οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.

chi non si compiaccia dell' operare virtuosamente e provi in ciò fatica e dolore [1].

Ma, più che in altro, l'analogia fra il Kant e Aristotele è notevole nella teorica del bene sommo. Il bene sommo per Aristotele sta nel completo svolgimento della natura umana; la felicità è identificata con la eccellenza e la perfezione, che suppone la virtù, la virtù morale propriamente detta e la sapienza. Pel Kant il bene sommo sta pure nell'unione della virtù colla felicità, nell' accordo della moralità coll' ordine dell' universo; cioè ancora nel perfetto svolgimento della natura umana, fatta per essere buona e per essere felice. Il *regno dei fini*, di cui parla il Kant, in cui virtù e felicità s'accordano, in cui le esigenze della legge morale sono per quest' accordo completamente soddisfatte, è la vita eccellente e felice, di cui parla Aristotele; vita secondo il migliore e il più elevato dei principii che sono nell'uomo; vita che è ad un tempo virtù perfetta e perfetta felicità, il bene sommo in una parola. I due filosofi s'accordano poi anche nell' ammettere che il bene sommo, nella condizione in cui l'uomo è, è piuttosto un ideale che una realtà, a cui aspira incessantemente la volontà, ma che i nostri sforzi non riescono mai ad ottenere completamente.

Del resto non si tema che, per la smania dei raffronti ad ogni costo, noi vogliamo disconoscere le serie differenze che pur ci sono fra la morale del Kant e la morale d'Aristotele. Prima di tutto il concetto del dovere pel dovere, anzi lo stesso concetto del dovere; l'esclusione totale di ogni elemento egoistico dalla determinazione delle nostre azioni; il più assoluto disinteresse, fondamento unico dell' operare virtuoso; la purezza

[1] Eth. Nic. II, 3, 1.

insomma della morale Kantiana, siamo ben lungi dal trovare in Aristotele.

In Aristotele, come già s'è osservato, la felicità s'identifica bensì con la virtù nell'unico concetto dell'eccellenza e della perfezione dell'umana natura, anzi la virtù si considera qua e là come desiderabile in se, anche senza la felicità che le va unita; e tuttavia è pur sempre la felicità che tiene il primo posto, tanto che si può riguardare la virtù come un mezzo a conseguire il bene sommo appunto nella felicità. Nel Kant invece virtù e felicità s'uniscono bensì, ma non s'identificano; la virtù è l'elemento primo e fondamentale del bene sommo; la felicità è dipendente da essa e ad essa proporzionata; virtù e felicità, secondo il Kant, stanno fra loro nel rapporto di causa ad affetto. È la legge morale che vuole che alla virtù tenga dietro come compenso la felicità; ma ciò che ha vero valore è la virtù, il bene morale, la volontà buona; è questa il bene supremo [1].

Ma una differenza anche più sostanziale fra i due filosofi è la seguente. Mentre in Aristotele il nesso tra virtù e felicità è un fatto, poichè queste costituiscono in fondo una medesima cosa, non dandosi alcun genere d'attività, a cui non s'accompagni un piacere corrispondente; e perciò, quando la fortuna non sia avversa, l'ideale del sommo bene, se non sempre e totalmente, in parte almeno e di tempo in tempo, agli uomini amici della virtù è possibile attuare quaggiù; nel Kant invece quel nesso,

[1] Non bisogna confondere, nella teoria del Kant, il bene *sommo* col bene *supremo*. *Bene supremo*, come risulta dal primo capitolo della *Fondazione* è la virtù, il bene morale; *bene sommo* è invece il bene che in se li comprende tutti, il bene perfettissimo, che è la somma della virtù e della felicità. Cfr. Cantoni, *Emanuele Kant* vol. II, p. 172.

anzichè un fatto, è un diritto; il diritto del bene a un compenso, il diritto della virtù a non essere sacrificio e dolore sempre. Ma un tale diritto, cioè un tal nesso necessario tra la virtù e la felicità, è vano sperare che si attui nella vita presente, sebbene in questa si compiano le azioni rivolte a tale scopo: le leggi del mondo sensibile e *fenomenico* vi si oppongono; solo in un mondo *noumenico,* avrà luogo. Il bene sommo perciò è pel Kant intimamente connesso colla vita futura e con Dio; per Aristotele invece è affatto indipendente e dall'una e dall'altro.

IX.

La legge morale secondo il Kant prescrive l'attuazione del sommo bene; ma occorre a tale scopo che il primo ed essenziale elemento di esso, che è la moralità, consegua il grado massimo, la santità, che è il pieno e perfetto conformarsi del volere alla legge. Questa perfezione morale assoluta, però, l'uomo non può conseguire in un tempo finito, come la durata di questa vita: essa suppone un progresso continuo e indefinito; e quindi, nella esistenza della persona morale, una durata egualmente continua e indefinita. Solo a questo patto, al tipo di perfezione, all'ideale morale, che è la santità, l'uomo potrà indefinitamente accostarsi. La credenza nell'immortalità dell'anima è perciò secondo il Kant, una conseguenza necessaria della legge stessa morale, che ci ordina di aspirare alla perfezione, come allo scopo necessario della ragion pratica.

Ma il bene sommo ha due elementi, la virtù massima e la massima felicità. L'immortalità dell'anima rende possibile il primo: come si otterrà il secondo? o,

meglio, come si otterrà che al primo si connetta il secondo? Questa connessione, quest'armonia dei due elementi non è possibile che per mezzo di un Essere, che abbia la potenza di stabilirla, abbia un intendimento morale e sia fornito d'intelligenza e di volontà. Solo questo Essere potrà connettere la natura colla moralità, anzi sottomettere la natura alla moralità. Così la credenza in Dio, secondo il Kant, è necessaria; e quando si tolga questa credenza, converrà anche rinunciare alla speranza del sommo bene, che pure la ragione pratica ci presenta come lo scopo necessario della nostra attività e della nostra esistenza.

In Aristotele l'esplicamento dell'attività razionale perfetta, la contemplazione pura, in cui sta il bene supremo e la suprema felicità, richiede egualmente i due postulati dell'immortalità e di Dio?

Che Aristotele, nel libro decimo specialmente, parli di Dio e d'immortalità, che inviti l'uomo ad aspirare all'alto, al divino, all'immortale, oltrepassando per quanto è possibile la condizione umana; che una certa aria di misticismo spiri, per così dire, dal libro decimo, è un fatto che non si può negare. Ma di Dio nel libro decimo si parla come d'un ideale, a cui si deve mirare di continuo, come dell'Essere che attuando in se la felicità perfetta, che è la pienezza della vita contemplativa, e avendo in se in grado eminente e perfetto l'elemento più nobile che si trovi nell'uomo, la ragione, merita perciò che l'uomo si studii d'imitarlo e d'innalzarsi fino a Lui: non mai però se ne parla come della causa da cui dipenda la felicità, come dell'Essere che voglia premiare la virtù [1]. Il Dio d'Aristotele è un Dio metafisico, press'a poco come il νοῦς d'Anassagora: esso

[1] Cfr. Eth. Nic. X, 7, 8-9 e X, 8, 6-8.

è mero pensiero teoretico mancante di volontà, e privo quindi di una vera e viva personalità; è piuttosto un concetto che una persona.

Dare a Dio gli attributi della persona pare ad Aristotele abbassarne la maestà e accostarlo all'uomo, farne anzi qualche cosa di sostanzialmente identico all'uomo. E Aristotele respinge risolutamente l'antropomorfismo, che dimentica l'eccellenza della natura divina, e attribuisce agli dei una vita che non differisce molto dalla nostra [1], quasi fosse l'uomo la parte più eccellente dell'universo. Per paura dell'antropomorfismo egli non vuole ripetere con Platone che Dio sia l'organizzatore dell'universo, respingendo come indegne della divinità tutte le imagini che, a rappresentarla, si prendono a prestito dall'operare umano [2]; e nella cura gelosa che ha della purezza dell'intelligenza divina, per poco non le toglie la conoscenza dello stesso universo [3].

Certamente la divinità agisce nell'universo e nell'uomo; certe disposizioni felici che preparano alla virtù e alla saggezza trovansi in noi per divine cagioni, θείας αἰτίας [4]: l'universo tutto quanto si spiega per una intima azione divina [5]. Ma quest'azione è differente dalle azioni ordinarie; non c'è qui ne opera, nè ope-

[1] Metaph. XII, 8; Polit. I, 2, 1252b.

[2] Eth. Nic. X, 8, 7.

[3] Metaph. XII, 9. Καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.

[4] Eth. Nic. X, 9, 6. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.

[5] Metaph. XII, 7, 1072b 14. Ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. De Coelo I, 4, 271a 32. Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι. Oecon, I, 3, 1343b 26. Οὕτω γὰρ προωκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις.

ratore, non c'è governo simile a quello che si riscontra fra gli uomini, nulla è qui fatto, nulla conservato [1]. La cura dell' universo e delle cose umane, nel senso in cui s'intende comunemente, non può convenire a Dio che non è l'autore delle cose, e che non può occupare di questi oggetti inferiori il suo purissimo pensiero: questa cura importerebbe, se non un turbamento, un cangiamento e un movimento sicuramente, un passaggio da ciò che non è a ciò che è, un progresso dalla potenza all' atto; il che sarebbe indegno di Dio, che è atto puro e che è immobile. Il rapporto fra Dio e l' universo è semplicemente un rapporto di finalità; Dio agisce sull'universo, perchè è il fine che attira tutto a se, è il primo motore immobile (πρῶτος κινοῦν ἀκίνητος). Perciò nessun legame propriamente morale e religioso fra Dio e l'uomo: Dio non è il padre degli uomini come in Platone; non è buono, non è giusto, non assicura alla virtù le ricompense future, non infligge al vizio e al delitto i castighi meritati [2]; il Dio d' Aristotele è nelle altezze serene, ma fredde del pensiero.

Per verità Aristotele parla della riconoscenza che gli uomini devono ai beneficii divini [3]; ma, oltrechè ne parla per incidenza, e come per far meglio comprendere la riconoscenza che i figli devono ai genitori, gli è certo che, nella sua dottrina, la divinità è bensì causa d'ogni bene, e tuttavia non è essa stessa benefica. Parla anche Aristotele d' un onore, d' un omaggio, d' un rispetto ch' egli chiama τιμή, dovuto alla divinità [4]; ma anche di

1 Eth. Nic. X, 8, 7. τῷ δὲ ζῶντι (θεῷ) τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία.

2 Vedi specialmente il *Gorgia* e la *Repubblica* di Platone.

3 Eth. Nic. VIII, 12, 5.

4 Eth. Nic. IV, 3, 10; VIII, 9, 5; VIII, 14, 4; IX, 2, 8.

questo parla per incidenza e alla sfuggita, senza punto curarsi di determinare in che cosa consista. La pietà, εὐσέβεια, di cui troviamo così spesso fatta menzione in Socrate e Platone, non ha alcun posto assegnato in Aristotele; e s'egli parla di feste e di sacrificii religiosi che parrebbero come le esteriori manifestazioni di essa, ne parla o a proposito della magnificenza, μεγαλόπρεπεια[1], o a proposito della necessità che il cittadino per tal modo si diverta e riposi[2]; e quindi più propriamente sotto un aspetto direi estetico od igienico, che sotto un aspetto religioso e morale. Ogni commercio affettuoso fra Dio e l'uomo è perciò interdetto nella dottrina d'Aristotele. In un certo luogo la *Nicomachea* dichiara esplicitamente che, stante la manifesta e schiacciante superiorità degli dei sugli uomini, non è possibile amicizia fra i primi e i secondi; la troppa distanza nella virtù, πολὺ διάστημα ἀρετῆς, impedisce l'amicizia[3]; e la *Grande Etica*, ripetendo e allargando il concetto della Nicomachea, afferma anche più esplicitamente che sarebbe strano che l'uomo dicesse di amare Dio, e che, in ogni caso, Dio non può amare l'uomo[4]. È ben vero che l'*Etica Eudemia* dichiara che l'amicizia che unisce il padre al figlio è quella stessa che unisce Dio agli uomini, πατρὸς καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ

[1] Eth. Nic. IV, 2, 11.

[2] Eth. Nic. VIII, 9, 5. Cfr. specialmente le parole: θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὑτοῖς αναπαύσεις πορίζοντες μεθ ἡδονῆς.

[3] Eth. Nic. VIII, 7, 4.

[4] Magn. Mor. II, 11, 6. ἔστι γάρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα, οὐκ ὀρθῶς, τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἐστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐθ᾽ ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.

ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον [1], e che la più alta perfezione morale consiste nel servire Dio [2]; ma è noto quanto Eudemo, questo discepolo d'Aristotele, si sia allontanato dallo spirito del maestro, accostandosi per contro a Platone.

In conclusione adunque « il Dio d'Aristotele non è nè l'autore, nè il signore dell'uomo, nel senso che renda possibili i sentimenti affettuosi; non è legislatore, non giudice, non rinumeratore, non vendicatore. L'uomo che lo considera, lo vede al di sopra di tutto in un'alta e serena regione, come il fine che attira tutto, come il modello della vita perfetta e della suprema felicità. Poi lo vede presente dappertutto; l'azione e l'irradiamento dell'intelligenza suprema gli appare come il principio di tutto; la sua propria intelligenza è ai suoi occhi cosa divina, divinissima, e perciò è in se stesso e come nel suo proprio fondo e nella sua propria essenza ch'egli trova Dio. Ma nè nell'uno, nè nell'altro dei due casi, l'uomo si unisce a Dio con un legame propriamente religioso. Egli non trova in Dio la legge della vita; egli non ha giudice, se non la propria ragione, e il suo fine sembra essere egli medesimo, quantunque in un certo senso sia quello al di sopra di lui » [3].

Lasciamo poi che non di rado in Aristotele troviamo la tendenza a non distinguere Dio dal mondo, a farne anzi una cosa sola; l'immanenza del fine nell'universo è concetto altrettanto aristotelico quanto è concetto aristotelico la trascendenza; sicchè, come osserva l'Ueberweg, « resta un certo spazio così per un'interpretazione

1 Eth. Eudem. VII, 10, 8. πατρὸς δὲ καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον καὶ τοῦ εὖ ποιήσαντος πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει ἄρχοντος πρὸς τὸν φύσει ἀρχόμενον.

2 Eth. Eudem. VII, 15 in fine.

3 Ollé-Laprune op. cit. p. 202-203.

di preferenza naturalistica e panteistica del sistema aristotelico, come per un'interpretazione favorevole allo spiritualismo e al teismo [1]. » *Il divino dentro il mondo e la natura,* pronunciato filosofico, che dovea avere un così ampio svolgimento negli Stoici da informarne tutta la dottrina, non è senza fondamento che si faccia risalire fino ad Aristotele. Molto giustamente lo Zeller afferma che la natura nella filosofia aristotelica si può definire la sfera dell'interna attività finale [2].

Quanto all'immortalità dell'anima, alcuno potrebbe credere a prima vista che Aristotele volesse alludere a questa, quando parlava della *vita perfetta* (βίος τέλειος), necessaria a formare la felicita perfetta. Ma è evidente che qualora il filosofo avesse voluto veramente intendere per *vita perfetta* l'immortalità, si sarebbe espresso in modo meno enigmatico, e quel suo concetto avrebbe chiarito ben più che non ha fatto. Noi già abbiamo detto come è da intendere il βίος τέλειος, e ci pare che non sia bisogno di aggiungere altro in proposito.

Il problema dell'immortalità non è neanche toccato nella Nicomachea. Vi si accenna per verità una volta là dove è detto che i morti pare debbano interessarsi della sorte dei loro cari, e si fa questione se essi partecipino, o no, dei beni o dei mali [3]; ma vi si accenna alla sfuggita, senza dimostrazione o discussione alcuna, e come per fare una concessione alle credenze popolari [4], anzichè per una vera e propria convinzione filosofica

[1] *Grundriss der Geschichte der Philosophie* - Erster Theil - *Die aristotelische Naturphilosophie*, Sechste Auflage, I, 204.

[2] *Geschichte der Philosophie der Griechen*, Zvveiter Theil, Zvveite Abtheilung p. 325. Tubinga, 1862.

[3] Eth. Nic. I, 11, 1 e 5-6.

[4] Cfr. infatti le parole: τὰς δὲ τῶν ἀπογόνων τύχας καὶ τῶν

dell'autore; tanto è incerto e irresoluto il linguaggio che questi vi adopera.

Del resto l'immortalità non può trovar posto nel sistema d'Aristotele. È noto che Aristotele ha fatto distinzione tra *intelletto agente*, νοῦς ποιητικός, e *intelletto passivo*, νοῦς παθητικός, cioè tra un principio che nell'anima umana vivifica e informa, e un altro principio che viene vivificato e informato; è noto anche che il primo dei due egli considera come separato, immisto, immortale, e l'altro fa perire colla vita presente. In quale dei due principii consiste la personalità umana? Tutte le controversie del Rinascimento a questo proposito, provano che una risposta decisiva a una tale domanda non si può dare. Ma qualunque potesse essere questa risposta, non sarebbe certo favorevole all'immortalità della persona; perocchè, anche dato che la persona umana consistesse nell'intelletto agente, non si potrebbe però da questo arguire la sua immortalità. Colla vita presente si spegne la ricordanza, lo dice esplicitamente Aristotele [1]; e spenta la ricordanza, a che cosa si riduce l'immortalità dell'intelletto agente? All'immortalità di un principio astratto, indeterminato, del principio dell'intendere in generale, all'immortalità d'un principio che manca d'ogni carattere personale, se è vero che la persona è costituita essenzialmente dalla memoria e dalla coscienza.

Manca adunque nella morale, e in genere nella filosofia d'Aristotele, il concetto dell'immortalità della persona: sebbene non si possa concludere per questo che il filosofo abbia voluto negare quest'immortalità;

φίλων ἁπάντων τὸ μὲν μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι λίαν ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον. Eth. Nic. I, 11, 1.

[1] De Anima III, 5, 4. Vedi per tutta questa questione dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo De Anima III, 4, 5, 6.

ciò non si può dire; convien dire piuttosto col Teichmüller [1] che intorno al problema egli s'è mostrato dubbioso ed incerto.

Tolto alla morale il concetto di un Dio giudice e dell'immortalità, e rinchiuso l'uomo nei limiti della vita presente, si dirà che non si capisce come possa essere effettuabile l'ideale di felicità di cui parla Aristotele, in cui nulla dev'essere imperfetto, οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας: si dirà che non si capisce come possano accordarsi virtù e godimento, se così spesso vediamo la virtù sofferente; come possa richiedersi quale condizione di felicità una vita perfetta, βίος τέλειος, se questa è abbandonata ai capricci della fortuna: si dirà anche che la felicità aristotelica, abbracciando molti piaceri che non si possono ottenere senza ricchezze, o ottime disposizioni di corpo e d'ingegno, o nascita illustre ecc., diventa per ciò stesso un privilegio solo a pochi concesso. Tutte queste difficoltà ed altre molte della morale aristotelica comprendiamo perfettamente; ma comprendiamo anche lo spirito eminentemente positivo e scientifico, da cui Aristotele dovea essere indotto a trattare la morale da un punto di vista puramente umano, lasciando da parte i rapporti che la possono connettere con Dio e l'oltretomba; comprendiamo ch'egli abbia voluto nettamente distinguere le verità della scienza da ciò che è soltanto congetturabile. « Poichè il suo metodo positivo, osserva il Ferrari [2], non poteva svelare il segreto della tomba, meglio era tacere sulla sanzione oltremondana, anzichè pretendere di dimostrarla con miti e con fantastiche analogie. Per questa tacita risoluzione ci pare ch'egli abbia meritato una volta di più della

[1] *Studien zur Geschichte des Begriffe*, p. 342.

[2] *L'Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata*, p. 334.

scienza, e che in questa via ben fece abbandonando Platone. Certo ei mantenne fede, diremo così, al suo programma, nè dimenticò qui, come non dimenticò altrove, il rigore che un trattato scientifico esige. »

Del resto, colla sua dottrina profonda che il piacere è connesso in ogni caso coll' atto, Aristotele intendeva a dare all' operare virtuoso un premio, che non fosse bisogno ricercare. al di fuori. Certo egli non ha mai detto che la virtù sia premio sufficiente a se stessa; ma la dottrina stoica che ciò proclamava, non è così distante da Aristotele come può sembrare a prima vista. Gli Stoici, per arrivarvi, non hanno fatto che svolgere il concetto Aristotelico della connessione del piacere coll' atto. Col senso pratico che lo distingueva, Aristotele notava che non si potrebbe chiamare felice, ancora, un virtuoso a cui capitassero sventure quali, ad esempio, capitarono a Priamo [1]; ma notava anche che un virtuoso assolutamente infelice non può essere [2]. La virtù insomma per lui era un premio, non certo sufficiente, ma premio pur sempre a se stessa. E per ciò il bene umano, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, non era necessario ricercare al di fuori della vita, e aspettare come premio dalla divinità: la vita presente poteva darlo, sebbene non perfettamente.

Per tal modo la morale avea in Aristotele un dominio proprio, indipendente e dalla mortalità e da Dio medesimo.

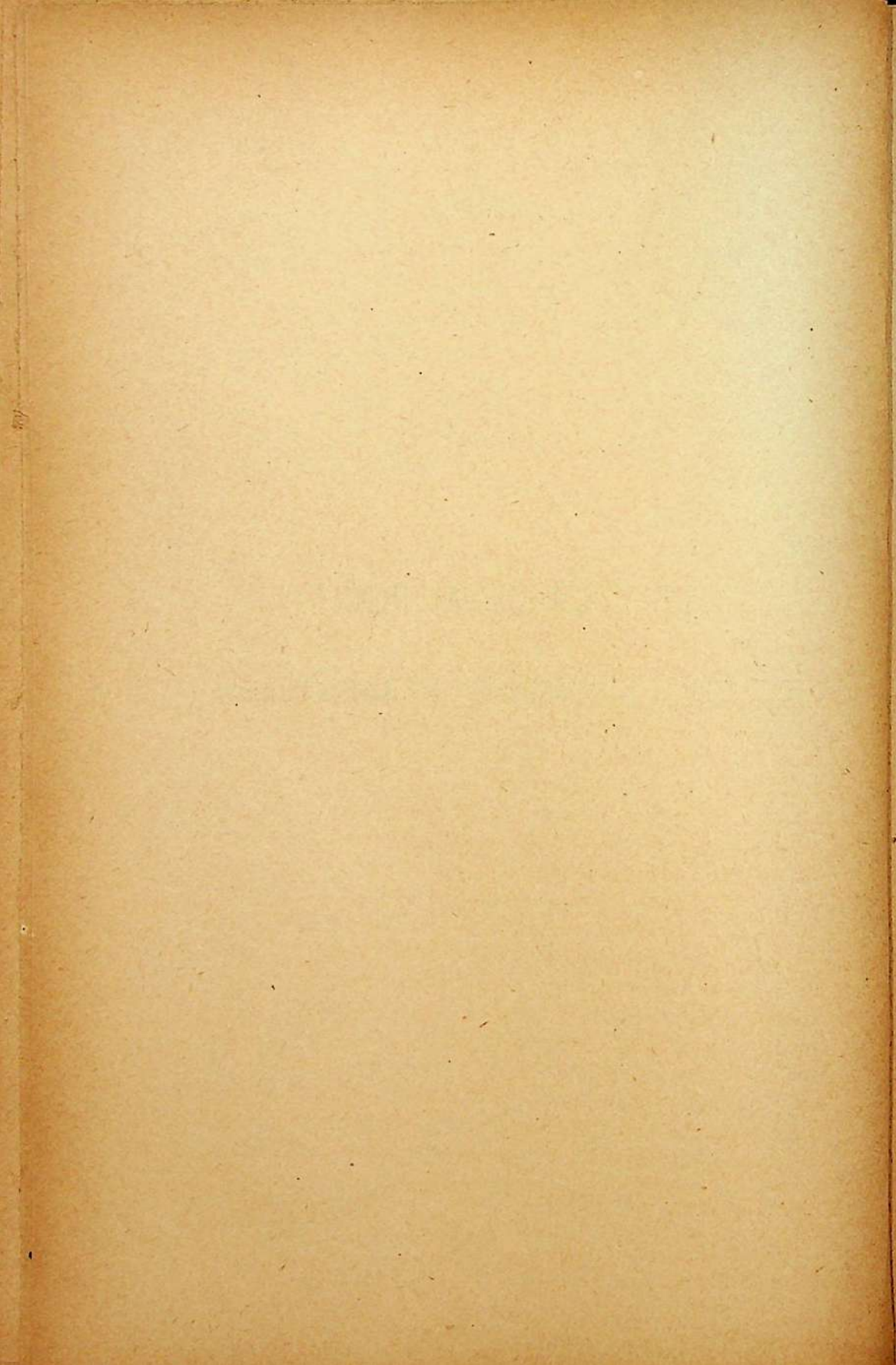
Il Kant, quando stabiliva che la legge morale è obbligatoria assolutamente e per se medesima, e non abbisogna quindi di nessun principio, neppur di Dio, per valere; quando affermava che la legge e il dovere è il più alto concetto della filosofia pratica, e che il concetto

[1] Eth. Nic. I, 9, 11; e I, 10, 12-14.

[2] Eth. Nic. I, 10, 9-11, e 13.

stesso di Dio vi è subordinato; quando riconosceva che ciò che rende sacra a noi la nostra persona, ciò che ci rende fini a noi stessi, fini assoluti, è la legge morale, come la perfetta conformità alla legge morale è ciò che rende Dio degno della nostra adorazione; veniva, sebbene per vie diverse e con intendimenti diversi e di gran lunga più elevati, sebbene riconnettesse il bene sommo coll'immortalità e con Dio, ad ammettere quello stesso che avea ammesso Aristotele, l'indipendenza della morale dalla religione.

LA DOTTRINA DELLA VIRTÙ

NELL' ETICA NICOMACHEA DI ARISTOTELE

I.

S' è detto nel Saggio precedente che la felicità per Aristotele sta essenzialmente nella virtù. A dare un' idea abbastanza larga della Morale aristotelica, è necessario adunque parlare qui della virtù.

Avvertiamo però che parleremo della virtù in genere, e non delle varie specie che ne ha distinto Aristotele, e, neanche a dirlo, parleremo della virtù vera e propria, cioè della virtù *etica* o *morale*, lasciando da parte la virtù *dianoetica* o *intellettuale*.

La Morale di Aristotele ha un fondamento esclusivamente psicologico. Questo carattere si rivela massimamente nella dottrina della virtù. Già Socrate avea preluso a questo quando metteva innanzi il principio « *conosci te stesso* » che avea non soltanto un valore teoretico, ma principalmente pratico e morale; e Platone, sebbene avesse molte volte attinto alle tradizioni patrie e si fosse inspirato ai sentimenti religiosi del suo popolo, avea legato strettamente la sua teorica della virtù, colle facoltà diverse dell' anima e colla divisione di questa. Aristotele però sorpassò tutti i suoi antecessori in questa via: abbandonò ogni dato tradizionale o religioso, o semplicemente di cultura, su cui si fondassero i precetti etici,

e volle da dati psicologici solo derivare tutta la morale. Il concetto d'attività tiene poi in Aristotele il primo posto; il concetto d'attività svolta e rinforzata dall'abitudine; mentre e in Socrate e in Platone è principalmente il sapere che dà ragione dei varii atteggiamenti dell'anima rivolta all'operare.

La virtù etica, come indica la voce ἔθος donde trae il nome, si acquista coll'uso e coll'abitudine. Ciò vuol dire che non nasce coll'uomo, che non è in noi per natura; poichè nessuna delle cose che sono per natura in una certa maniera, può prendere abitudine diversa[1]. La virtù non è come, ad esempio, il senso della vista e dell'udito, di cui è prima in noi la potenza, che poi si traduce in atto, e che non s'acquista quindi col semplice esercizio del vedere e dell'udire[2]. La virtù è nulla

[1] Eth. Nic. II, 1, 1-2. Sono notevoli le parole ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Coll' espressione μικρὸν παρεκκλῖνον, *parce detortum* di Orazio, Aristotele denota la piccola alterazione da ἔθος *abitudine* a ἦθος *carattere*; ma l'etimologia non è giusta.

[2] Eth. Nic. II, 1, 4. ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν, ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν, ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, αλλ᾽ ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν)· τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. Dopo una dichiarazione tanto esplicita d'Aristotele non so intendere come il Michelet nel *Commento alla Nicomachea* (Berolini 1848) e il Ferrari nell' opera già citata p. 104 propendano a considerare la virtù come una potenza. In questo caso la virtù sarebbe in noi φύσει, ciò che Aristotele nega risolutamente, οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται. È ben vero del resto che, se la virtù non è in noi per natura, non è neanche contro natura;

in origine; solamente c'è in noi una disposizione naturale ad accoglierla [1]; e s' acquista operando ripetutamente in una certa maniera. In quel modo che altri diventa architetto esercitandosi nell' architettura, o suonatore di cetra suonando ripetutamente la cetra, noi possiamo diventar giusti operando ripetutamente il giusto, o temperanti praticando costantemente la temperanza [2].

Per tal maniera l' abitudine si sostituisce alla natura e diventa natura [3]; e perciò la virtù viene ad essere come una facoltà acquisita.

È chiaro poi che come si diventa virtuosi operando in una certa maniera in certe cose, così si finisce col diventare viziosi operando nelle stesse cose in maniera contraria; sicchè quale sarà la maniera in cui altri sarà stato abituato ad operare, e tale egli stesso sarà; se sarà stato abituato a operar bene, buono; se male, cattivo. Di qui l' importanza grandissima dell' educazione [4].

La virtù adunque è così intimamente legata coll' abitudine, che non si può dire virtuoso chi una volta e per caso faccia azione virtuosa. Come non si potrebbe chiamare musico chi una volta e per caso e stentamente facesse cosa che appartenesse a quest' arte, e solo tale sarebbe chi avesse a furia d' esercizii acquistata l' abilità necessaria e coll' abilità la disinvoltura; così solo virtuoso è colui che avendo molte volte operato virtuosamente,

è necessaria una disposizione naturale ad accoglierla. Cfr. la nota seguente.

1 Eth. Nic. II, 1. 3. οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

2 Eth. Nic. II, 1, 4.

3 Eth. Nic. VII, 10, 4.

4 Eth. Nic. II, 1, 5-8.

lo fa oramai senza fatica e quasi senz' accorgersene. Non basta fare le cose dell' arte, per essere artista, ma bisogna anche farle artisticamente; e così egualmente non basta fare azioni virtuose per essere virtuoso, ma bisogna anche farle virtuosamente[1].

Ma questo paragone della virtù all' arte, se qui fa al caso nostro, non si può accettare sotto altri rispetti. Poichè per l' arte non si richiede che l' artista sia disposto in una certa maniera: un' opera d' arte è un' opera d' arte indipendentemente dalle intenzioni buone o cattive, dalle disposizioni d' animo di colui che l' ha fatta; essa ha il pregio in se medesima, non fuori di se. Invece non è così della virtù: la virtù è cosa tutta soggettiva; perchè un' azione sia ad essa conforme, non basta che sia fatta in una certa maniera, non basta che abbia un pregio in se stessa, indipendentemente da colui che l' ha fatta; si richiede per contro che appunto colui che l' ha fatta sia disposto in una certa maniera. Senza questa disposione intrinseca di chi opera, l' azione avrà tutte le apparenze della virtù, arrecherà anche i vantaggi che suole arrecare la virtù, ma non sarà però virtuosa. E la disposione intrinseca di chi opera sta in ciò, che questi conosca l' atto da farsi e le sue circostanze, che operi preeleggendo o per volontà libera, a fine d' onestà, o preeleggendo l' azione buona per se stessa, e finalmente con fermezza d'animo e costanza[2]. Di queste condizioni la prima sola, la conoscenza, ha importanza per l'arte;

[1] Eth. Nic. II, 4, 1 - 2.

[2] Eth. Nic. II, 4, 3. τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πὼς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. Quello che dice qui

per la virtù invece la prima ha importanza minima, massima per contro le altre [1].

Come si vede, Aristotele qui, conformemente alla tendenza già notata in principio, cerca nell' intimità dell' uomo, nel mondo riposto delle intenzioni e degli affetti, la sorgente vera della virtù. Non è all'esteriorità dell' atto che si deve badare, ma al suo valore interiore, che gli deriva dalle condizioni interiori di chi opera. Nell'analisi di queste condizioni interiori Aristotele rimase insuperato. Non diciamo già che prima di lui non si fosse visto che il valore dell' azione sta principalmente in queste condizioni interiori. Fino in Democrito troviamo che è il sentimento e non l'azione che fa buono e cattivo l'uomo, e si richiede che il male non soltanto non si faccia, ma anche non si voglia, e che il bene si faccia per libera elezione, non per la speranza della ricom-

Aristotele, con molta verità, intorno alle condizioni che deve avere l'azione per essere virtuosa, si risolve in una critica a quanto egli dice in altro luogo. Egli afferma infatti (Eth. Nic. II, 2, 8 - 9) che le azioni virtuose che si fanno, dopo acquistato l'abito della virtù, sono eguali a quelle per le quali quest' abito venne formandosi. Ciò non può essere, poichè, se si guardi all' azione per se, indipendentemente da chi la fa, certo essa è la stessa, sia prima, sia dopo l'abito; ma non è già la stessa, se la si consideri in riguardo a chi la fa: quella che è fatta prima dell'abito non è fatta con elezione, nè con quelle altre condizioni che deve avere la virtù: quella che è fatta dopo, invece, ha l'elezione e tutte le altre condizioni che le si convengono. Cfr. il bel commento di Bernardo Segni a questo luogo. (*L' Ethica d' Aristotele tradotta in lingua vulgare fiorentina et comentata per Bernardo Segni*, Firenze, MDL).

[1] Eth. Nic. II, 4, 3. πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται. ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται.

pensa[1]: e dai Cinici la virtù non è fatta consistere nel sapere solo, come da Socrate, ma eziandio nella forza e nell'onestà del volere; e Socrate stesso, e massimamente Platone, non trascurano le condizioni interiori della virtù, sebbene, riducendo la virtù al sapere, finiscano in fondo col negare ogni valore alla volontà. Ma prima dello Stagirita indarno si cercherebbe un esame rigoroso e completo di queste condizioni: a lui nulla è sfuggito; principalmente si può considerare un vero capolavoro lo studio suo intorno all' appetito e alla volontà, quali condizioni dell' operare, come vedremo in un altro Saggio.

Poichè, come s'è detto, non è virtuoso se non colui che, essendosi a lungo esercitato ad operare virtuosamente, lo fa oramai senza fatica e senza stento, e quasi senz'accorgersene; è segno che s'è fatto già l'abito alla virtù, il piacere che s'accompagna all' atto virtuoso compiuto, come d'altra parte è segno che il vizio è in noi, il dolore che a questo stesso atto s'accompagna. Così chi s'astiene dai piaceri corporei e di ciò sente piacere, è temperante, intemperante invece chi prova dolore; ed egualmente chi sopporta cose gravi ed acerbe e ne gode, è forte, chi se ne addolora vile[2].

Ecco qui una sentenza d'Aristotele troppo assoluta, e che non può essere accettata da Aristotele medesimo. Aristotele infatti ha affermato che è necessario esercitarsi ad operare virtuosamente per diventare virtuosi: e qui afferma che chi prova dolore nel fare le azioni virtuose, è addirittura vizioso! Queste due affermazioni sono contraddittorie. Chi tende e si esercita a diventare

[1] Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν. - Χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.

[2] Eth. Nic II, 3, 1.

virtuoso, non può non provare stenti, fatiche e dolori a seguire la sua via, se pure è vero che la virtù sta essenzialmente nel sacrificio; e dovrebbe essere per questo collocato nel numero dei viziosi? Aristotele stesso parlando in un certo luogo dell' ἐγκρατής, ossia di colui che fa forza a se stesso per esser buono, e che per conseguenza opera con fatica e dolore ciò che è proprio della virtù, l'esclude bensì dai virtuosi, ma non lo mette però fra i viziosi; anzi l'approva e gli dà lode, come a quello che naturalmente si dispone a diventare virtuoso [1]. D'altra parte Aristotele considera il vizio come la malvagità scelta e voluta per se stessa, non per altro che possa venirne, come la malvagità passata in abitudine, da cui non si può più ritrarsi, di cui è impossibile pentirsi, e che quindi è incurabile [2]. Ora come può dirsi aver contratto quest' abito proprio colui che opera virtuosamente, è bensì vero con fatica e dolore, ma collo scopo ultimo di diventare virtuoso?

La vera dottrina d'Aristotele è adunque la seguente: è virtuoso colui che gode dell' azione virtuosa che fa, non è ancora virtuoso chi sente comecchessia dolore a fare un' azione virtuosa.

Contro questa dottrina però, per cui la virtù è la moralità passata in abitudine e connessa col piacere del

[1] Eth. Nic. VII, 1 specialmente il § 6. Quello che dicesi dell'ἐγκράτεια, si può anche ripetere della καρτερία e di tutte quelle altre disposizioni che non sono virtù, ma che si accostano alla virtù.

[2] Eth. Nic. VII, 7, 2. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὴν καὶ διὰ προαίρεσιν, δι' αὑτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον αποβαῖνον, ἀκόλαστος, [ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος]. Cfr. Eth. Nic. VII, 8, 1-4, luogo importantissimo, perchè parlandoci del divario tra l'intemperante (ἀκόλαστος) e l'incontinente (ἀκρατής), ci parla

suo atto costitutivo, si potrebbe osservare che è troppo unilaterale ed esclusiva.

Come? non è dunque virtuoso chi, pur avendo a lottare contro l'infinità di ostacoli che oppongono le passioni e gli uomini, riesce a compiere un'azione buona? E non è virtuoso, perchè appunto ha dovuto lottare, ha faticato, sofferto anche, nel compiere quell'azione? O m' inganno, o appunto la lotta, la fatica, il dolore affrontato e vinto per amore del bene, costituisce il merito dell'azione e la virtù; che sono tanto maggiori quanto è maggiore la lotta, la fatica, il dolore.

Ma Aristotele non vuole ancora chiamare virtuoso chi, costretto a lottare per fare il bene, è in pericolo di rimaner vinto nella lotta; è virtuoso solo chi, dopo un'infinità di battaglie sostenute e vinte, è divenuto tale che, per quante opposizioni gli possano venire, non c'è pericolo che soccomba, le vince con facilità e disinvoltura, e si rimane fermo ed incrollabile nel bene.

Bisogna convenirne; è una concezione altissima e nobilissima della virtù; soltanto è lecito domandare, se a questo grado supremo di perfezione possa giungere l'uomo. È possibile, per quanto ci siamo abituati a dominare le nostre passioni, ridurle a un tale stato d'impotenza, che non abbiano ad opporsi più al nostro desiderio del bene, o ad opporsi così debolmente da esser vinte colla massima facilità? Ma dato anche fosse possibile, certo è che, giunti a tanta altezza, non ci sarebbe più merito; il merito starebbe tutto nella vita anteriore di lotta e di battaglia.

L'autore della *Grande Etica* pare abbia vista la

anche indirettamente del divario tra il vizio e la disposizione che non è vizio, e che pure lo prepara e gli s'avvicina; o, in altre parole, ci parla del divario tra *il vizio morale* e il vizio *naturale*.

difficoltà in cui cadeva la dottrina d'Aristotele, quando introdusse una distinzione tra la virtù che si forma e diventa, e la virtù perfetta; tra la virtù che si può considerare come una laboriosa conquista del bene, e la virtù che ne è invece il pacifico possesso; e disse la prima degna di lode (ἐπαινετή), perchè, diremmo noi ora, è uno sforzo, e sforzo meritorio; e la seconda degna di rispetto e di venerazione (τίμιόν τι). L' uomo virtuoso di virtù perfetta s'è come rivestito e penetrato della virtù, ne ha preso la forma, εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει; ma è in possesso d'un bene sovraeminente, divino, θεῖον, piuttosto che umano [1].

La dottrina d' Aristotele è adunque, come si diceva, troppo unilaterale ed esclusiva. Virtù non è soltanto questo stato di perfezione suprema, accessibile a ben pochi, in cui l'amore del bene e l'abitudine al bene è riuscita a soffocare ogni tendenza contraria: virtù è anche lo stato di chi combatte le prave inclinazioni dell'animo per conseguire il bene, e lo consegue, malgrado i mille ostacoli che queste gli oppongono.

E appunto il Kant [2] ripone la virtù nella volontà e nello sforzo di conformarsi al dovere, quindi nella moralità, per così dire, militante; e la distingue dalla santità divina, sola immune da passioni, e impossibile all' uomo. Il quale concetto della virtù non è però incon-

[1] Magn. Mor. I, 2, 1 - 2. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά... τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον, τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον... τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή, τοῖς δὲ τοιούτοις πᾶσιν ἀκολουθεῖ. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀρετὴ τίμιον, ὅταν γε δὴ ἀπ' αὐτῆς σπουδαῖός τις γένηται· ἤδη γὰρ οὗτος εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει, τὰ δ' ἐπαινετά, οἷον ἀρεταί· ἀπὸ γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων ὁ ἔπαινος γίνεται.

[2] *Die Tugendlehre.*

ciliabile con quello d'Aristotele. Le due dottrine considerano due punti diversi dello sviluppo morale, l'una il punto di partenza, l'altra il punto d'arrivo; l'una la moralità che combatte e vince, l'altra la moralità che, dopo aver combattuto e vinto, gode, per così dire, il frutto delle sue vittorie nella tranquillità e nella pace[1].

II.

S'è detto che la virtù è un abito (ἕξις); Aristotele adopera un intero capitolo a dimostrarlo, dimostrando insieme che non può essere nè potenza (δύναμις), nè affetto (πάθος)[2]. Ma che abito è?

Tutto quanto si fa, si fa o per conseguire un piacere, o per evitare un dolore; il bello e l'utile per cui spesso si opera, e i loro contrarii, il turpe e il dannoso, si riducono in fondo da una parte al piacere, dall'altra al dolore; il piacere abbraccia ogni bene umano, come il dolore abbraccia ogni male[3]. Piacere e dolore essendo gli unici moventi delle azioni, ciò che importerà di più

[1] Vedi la bella nota di Luigi Ferri alla *Morale* di Fr. Maria Zanotti già citata p. 76.

[2] Eth. Nic. II, 5. Quando Aristotele parla in questo capitolo di tre cose che sono nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ), le *potenze, gli affetti*, gli *abiti*, si deve intendere che parli dell'anima *appetitiva*, come di quella a cui appartiene la virtù morale, non già di tutta l'anima. Vedi i *Commenti* del Michelet e del Ramsauer a questo luogo, e le osservazioni del Segni.

[3] Eth. Nic. II, 3, e specialmente il §. 7. τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ,

nella vita sarà il cercare e fuggire quelli dei piaceri e dolori che conviene cercare e fuggire, o assolutamente, o in date circostanze, e sotto certe condizioni [1]; e altri sarà buono o cattivo, secondo che nei piaceri e dolori si comporti bene o male [2]. Materia della virtù sono adunque il piacere e il dolore, e la virtù può dirsi una *cotale operatrice delle cose ottime in riguardo al piacere e al dolore*, ἀρετὴ ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική [3]. Perciò non dobbiamo già sforzarci di cancellare dall' animo piaceri e dolori, come insegnavano taluni [4], quasi in essi stesse il vizio, e la virtù fosse riposta in una certa apatia e insensibilità; dobbiamo invece usarne come conviene [5].

Non pare qui, nelle parole di Aristotele, sentire espresso il pensiero che più tardi, con forma solenne e pretenziosa, e come cosa nuova e non più udita, esprimerà il Bentham, quando imitando il detto di Cartesio « *Datemi la materia e il movimento e vi farò il mondo,* »

περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· Κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.

1 Eth. Nic. II, 3, 2 e 5.

2 Eth. Nic. II, 3, 10.

3 Et. Nic. II, 3, 6. ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον.

4 È notevole la differenza fra la dottrina morale di Aristotele e quella dei Cinici seguiti poi dagli Stoici, i quali, com' è noto, facevano consistere la virtù nella soppressione del piacere e delle passioni, sopprimendo per tal modo la materia stessa della virtù, e distruggendo l' umana natura.

5 Eth. Nic. II, 3, 5.

dice alla sua volta: «Datemi le affezioni umane, il piacere e il dolore, e vi creerò un mondo morale; vi produrrò non solo la giustizia, ma la generosità, il patriottismo, la filantropia e tutte le virtù amabili e sublimi nella loro purità e nella loro esaltazione» [1]? Non pare che anche Aristotele, al pari del Bentham, ponga l' uomo sotto il dominio di due padroni, il piacere e il dolore, e, al pari del Bentham, sostenga che questi sentimenti irresistibili, eterni, devono essere il grande studio del moralista e del legislatore [2]?

Ma Aristotele dalle sue premesse non arriva, come il Bentham, alla conclusione, che il piacere sia l' unico fine della vita, e perciò l' unica regola, che serva a misurare la distanza alla quale ciascuno, in ciascun istante, si trova da questo fine; non arriva, come il Bentham, a far consistere la virtù nella *massimizzazione* del piacere e nella *minimizzazione* del dolore [3]. Piacere e dolore, per Aristotele, sono bensì la materia della virtù, e per ciò, anche per lui, degni che il moralista ne tenga il massimo conto. Ma ciò che dà forma a questa materia, ciò che costituisce la regola e la guida della vita, ciò a cui dobbiamo guardare come a fine ultimo e supremo, non è ancora per lui il piacere e il dolore: ben più in alto deve mirar l' uomo; la misura e la regola delle azioni è la ragione; dalla ragione scende in questa materia informe delle umane affezioni un principio d' ordine e di beltà. È bensì vero che anche il Bentham vuole

[1] Bentham, *Deontologie* (trad. franc.) préf. p. 3. Cfr. Guyau *La Morale anglaise contemporaine* p. 5.

[2] Bentham, *Introduction to the princ. of mor. and legis. ch.* 1. Cfr. Guyau op. cit. p. 6.

[3] Bentham, *Deontologie* I. 25; ib. 169, 172; II, 43. Cfr. Guyau op. cit. p. 11.

una selezione nei piaceri, e quindi un principio razionale che dia forma a questa materia; lo prova quella che possiamo chiamare la sua *aritmetica morale*, e per cui, come dice Dumont de Genève, mentre prima nelle azioni umane c'era una *varietà di peso e di misura*, ci fu in seguito una *tariffa autentica e certa* [1]: ma questa selezione è pur sempre determinata dal piacere medesimo; gli elementi del calcolo sono forniti da nessun'altra cosa che dal piacere [2].

Se la virtù, secondo Aristotele, ha per sua materia il piacere e il dolore, ha anche per sua materia le passioni, che sono in fondo eccitate da quelli [3]; sicchè la virtù può essere definita *l'abito per cui ci comportiamo bene in rispetto alle passioni* [4], o anche altrimenti, *l'abito per cui l'uomo diventa buono e compie bene l'opera che gli appartiene* [5]; chè opera dell'uomo è appunto il comportarsi bene in rispetto alle passioni, assoggettandole al dominio della ragione.

Ma dir ciò della virtù è dir cosa abbastanza vaga e indeterminata, e v'ha quindi bisogno di ulteriori spiegazioni.

Tutte le cose belle e rettamente costituite diciamo esser tali che a loro niente si può aggiungere, nè togliere;

[1] *Discours préliminaire* XX. Cfr. Guyau op. cit. p. 29.

[2] Cfr. Guyau op. cit. p. 29-33.

[3] Eth. Nic. II, 3. 3; II, 6, 10 — 12; II, 7, specialmente i § 14 — 15. Cfr. Aristot. *Rhetor*. II, 1. « Affetti (πάθη) sono quelli che venendo accompagnati dal dolore e dal piacere, fanno un'alterazione in noi per la quale variamo di giudizio, come l'ira, la misericordia, la paura e gli altri simili » (trad. di Annibal Caro).

[4] Eth. Nic. II, 5. 2.

[5] Eth. Nic. II, 6. 3 ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

diciamo che non peccano nè per eccesso, nè per difetto e che sono giunte a quel punto di mezzo, in cui sta il bello e la perfezione [1]. I buoni artisti e gli uomini saggi fuggono l'eccesso e il difetto nelle opere loro, e cercano e prescelgono il medio [2]. La robustezza del corpo e la sanità che le è compagna, non si acquistano coi soverchi, o coi pochi esercizii, nè col cibo soverchio, o col deficiente: sono invece i misurati esercizii, e il mangiare e il bere misurato, che ci fanno acquistare, accrescere e conservare quei doni [3]. In ogni cosa adunque il bene sta sul medio e nel commisurato: perchè non dovrà dirsi altrettanto della virtù, che è il migliore dei beni [4]? Le passioni sono suscettibili di eccesso e difetto, ma possono anche essere contenute nella giusta misura: nel primo caso c'è il biasimo, nel secondo la lode [5]. Chi s'adiri eccessivamente o poco, cioè più o meno di quanto conviene, opera male e viene biasimato; chi s'adiri con misura, o come conviene, opera bene e viene lodato [6]. La virtù pertanto sta nella *medietà* e ricerca e si propone il medio nelle azioni e nelle passioni, μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου [7].

Ma il medio si può considerare sotto due rispetti, o in rispetto alla cosa stessa, o in rispetto a noi. Considerato in rispetto alla cosa, è uno e lo stesso per tutti; considerato in rispetto a noi, non è più uno nè lo stesso, ma vario ed incostante, a seconda del variare delle

1 Eth. Nic. II, 6, 9.
2 Eth. Nic. II, 6, 8-9.
3 Eth. Nic. II, 2, 6.
4 Eth. Nic. II, 6, 9.
5 Eth. Nic. II, 6, 10-12.
6 Eth. Nic. II, 5, 2.
7 Eth. Nic. II, 6, 13.

condizioni degli individui. Il sei, ad esempio, è medio fra il due e il dieci, quando si consideri in se stesso; chè di tanto supera il due, di quanto è superato dal dieci: ma non è più tale, considerato in relazione a noi. Se ad uno è troppo mangiare dieci mine di carne e poco mangiarne due, non per questo gli verranno assegnate sei mine; perocchè anche queste potrebbero essergli troppe o poche [1].

Ora la virtù è riposta in un medio rispetto a noi (τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς). Il che vuol dire che in materia di virtù non si devono dare precetti assoluti, indipendentemente da coloro che operano, e dalle circostanze in mezzo alle quali operano, e dalle persone in relazione alle quali operano; la virtù non è assoluta, ma relativa. Il precetto legittimo in morale deve determinare quando un' azione dev' esser fatta, per quali cagioni, in rispetto a quali persone, in grazia di che, e in qual maniera; e in queste determinazioni relative sta il medio e l' ottimo che è proprio della virtù [2].

Se poi si volesse una più precisa determinazione del medio, in cui sta la virtù, si potrebbe dire che è un medio conforme a un giudizio esatto, quale un uomo prudente protrebbe pronunciare: sicchè la virtù andrebbe in ultimo definita così: *l' abito di preeleggere consistente in medietà, in medietà rispetto a noi, determinata dalla ragione, e quale potrebb' essere determinata da uno spirito retto e prudente*, ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε [3].

[1] Eth. Nic. II, 6. 5-7.

[2] Eth. Nic. II, 6, 11. τὸ δὲ ὅτε καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

[3] Eth. Nic. II. 6, 15.

Notisi però che la virtù è bensì *medietà*, considerata in se stessa e ne' suoi elementi costitutivi, ma considerata in rispetto al bene, non è *medietà*, ma un *estremo*, ἀκρότης [1]. Vale a dire, la virtù non è qualche cosa di mezzo fra il bene ed il male, sicchè partecipi della natura dell' uno e dell' altro; nè, per esser posta fra due vizii, è vizio essa stessa [2]; essa è bene semplimente, e, come tale, un estremo: nè basta, potrebbesi aggiungere, una mediocre disposizione al bene, o che si operi il bene quasi timidamente, e, starei per dire, con riserva e cautela, perchè altri si dica virtuoso; conviene invece operare il bene con tutte le forze dell' anima, e avere per esso tutta l' inclinazione e la disposizione possibile.

E qui Aristotele osserva che, se la virtù è *medietà* nelle passioni e nelle azioni, non bisogna però cercarla in tutte le passioni e le azioni. Nella gioia maligna, nell' impudenza, nell' invidia, come nell' adulterio, nel furto, nell' omicidio, non è il caso di parlare di *medietà* e di virtù; ciascuna di queste cose è per sè riprovevole [3]. E osserva ancora con molta finezza, che gli estremi si sospingono il medio l' un verso l' altro, come quando li audaci accusano i forti di viltà, e i vili per contro li accusano di audacia; e che in alcuni casi in realtà sembra che s' assomiglino un estremo ed il medio, come la liberalità e lo scialacquo, la fortezza e l' audacia;

[1] Eth. Nic. II, 6, 17. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

[2] Eth. Nic. II, 6, 19.... σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις διὰ τὸ μέσον εἶναί πως ἄκρον.... οὔτε ἔστιν μεσότητος ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις.

[3] Eth. Nic. II, 6, 18-19.

sicchè al medio s' oppone meglio talora l'eccesso, talora il difetto. Ciò avviene o perchè, un estremo avendo una certa affinità col medio, l'altro estremo gli è per conseguenza più discosto; o per l'inclinazione nostra, che ci fa più spesso cadere da una parte, onde questa si considera come il lato più contrario all'abito buono. Così si spiega perchè alla temperanza si contrappone come vizio contrario la sregolatezza, anzichè l'insensibilità [1].

III.

Considerando la definizione della virtù quale è data da Aristotele, si vede subito quanto sia vaga e indeterminata. Si dice: l'uomo virtuoso è quello che coglie il punto di mezzo, quale potrebbe coglierlo la retta ragione e l'uomo prudente: ma, da capo, come potrebbe coglierlo la retta ragione e l'uomo prudente?

Aristotele stesso riconosce che ciò non è chiaro, poichè anche nelle altre cose, egli dice, e non soltanto nella virtù, si afferma che convien fuggire l'eccesso e il difetto, e attenersi al punto di mezzo, e come vuole la retta ragione: ma chi conoscesse solamente questo precetto, egli soggiunge, saprebbe niente più di quello che, volendo curare il corpo ammalato, sapesse questo solo che si deve curare come comanda la medicina, e come farebbe chi possedesse questa scienza [2].

1 Eth. Nic. II, 8.

2 Eth. Nic. VI, 1, 1-2.... τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅ τι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων.

Malgrado ciò, nessuna determinazione maggiore acquista il concetto del giusto mezzo, nè nella distinzione che Aristotele fa della virtù intellettuale e morale, nè nella divisione per niente precisa e determinata e ripetuta differentemente in differenti luoghi, delle virtù morali [1], nè nella trattazione abbastanza ampia e completa della virtù civile, o giustizia [2]. Soltanto in un certo luogo, quasi per aiutarci a determinare almeno approssimativamente il medio, che, si afferma, è difficile a cogliere, come è difficile all' arciere cogliere il centro d' un circolo, ci è trasmessa la regola di prudenza, che conviene, in primo luogo, guardarci da quello degli estremi che al punto di mezzo è più contrario; ad esempio, guardarci di più dalla viltà che dalle temerità, essendo quella più di questa contraria alla fortezza; in secondo luogo, astenerci da quelle deviazioni del retto sentiero a cui siamo più inclinati e soggetti; anzi prendere addirittura la direzione contraria, chè così ci si approssima più facilmente al punto di mezzo; press' a poco come sogliono fare coloro che per raddrizzare un legno, lo piegano in direzione contraria alla sua curvatura [3].

Ma, da capo, è evidente che non si possono mettere in pratica questi precetti, se non si conosca in che sta il giusto mezzo; poichè, solo dopo aver conosciuto questo, si potrà giudicare che un estremo è più o meno contrario ad esso, si potrà giudicare della maggiore o minore deviazione da esso. Perciò siamo ancora rinviati alla conoscenza pratica del giusto mezzo, che vale quanto dire, alla prudenza (φρόνησις). Aristotele però, dopo aver detto in generale della prudenza, che è virtù intellettuale

[1] Vedi specialmente Eth. Nic. II, 7.

[2] Eth. Nic. l'intero libro V.

[3] Eth. Nic. II, 9, 2-6.

rivolta all' azione, che è la guida direttiva di tutta la vita pratica e civile, che è abito di conoscere e distinguere rettamente quello che convien fare e quello che non convien fare[1], non fissa punto come il prudente dovrà agire.

Di qui il rimprovero che gli vien fatto di nulla determinare nella sua morale: la virtù sta bensì nel giusto mezzo, il giusto mezzo è bensì quello che giudicherà il prudente; ma dove sono le indicazioni da cui si possa riconoscere come e in che il prudente faccia consistere il giusto mezzo?

Il rimprovero non pare senza dubbio ingiustificato. Però conviene osservare che sono così varii e molteplici i casi d' azione, che ci si possono presentare nella vita, che, a rigore, non si può determinare una regola assoluta e immutabile, che sia applicabile a tutti. Il prudente opererà in ciascuno secondo che il dovere e la retta ragione gli suggerisce; ma ciò che fa nell' un caso non potrà fare egualmente nell' altro; perchè, in quest' altro, possono essere differenti le circostanze in mezzo alle quali dovrà agire, le persone in relazione alle quali dovrà agire, le cagioni dell' azione, e perfino le sue stesse condizioni psicologiche; cose tutte che richiederanno da parte sua una diversa maniera di comportarsi.

D' altra parte non bisogna dimenticare ciò che Aristotele stesso dice della morale, che non è suscettibile di una precisione matematica, e che, come per altre arti, anche per l' arte della vita non si possono dare precetti generali che abbiano un valore assoluto; sicchè conviene che chi opera s' industrii sempre secondo l' opportunità[2].

[1] Eth. Nic. VI, cap. 5-13.

[2] Eth. Nic. II, 2, 3-4 ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ

La diritta ragione, applicata alla vita pratica, procede in modo diverso dalla ragione speculativa, applicata alla definizione e alla dimostrazione delle cose matematiche. Queste sono oggetti ideali formati per astrazione dalla ragione medesima, e, come tali, semplici, immutabili, necessarie. Con queste, per conseguenza, la ragione tratta, come si tratterebbe, per così dire, con persone di propria conoscenza, senza titubanza, con perfetta sicurezza, con disinvoltura, applicando loro regole e criterii assoluti, generali, necessari. Le cose reali sono invece di tutt'altra natura, indipendenti dalla ragione, complesse, mutevoli, contingenti. La sicurezza con cui la ragione tratta gli oggetti ideali, non è adunque più possibile con queste; con queste bisogna procedere con cautela, con riserva, con riguardi d'ogni genere: i criterii assoluti, e le formole precise e determinate, e le regole generali, sarebbero per queste un non senso. Si potrebbe con una definizione breve e precisa, o con una serie di ragionamenti, concatenati gli uni agli altri, determinare la natura e le proprietà di un corpo organico? Nessun artificio di ragionamento può divinare la realtà; solo l'esperienza ce la rivela; e siccome non ce la rivela che in parte, siccome in fondo c'è sempre qualche aspetto o qualche lato nascosto dell'immenso poliedro, la ragione, aggiungendosi all'esperienza, per interpretarla, non può assurgere a concezioni universali certe e decise, rigide e inflessibili. Ciò avviene anche maggiormente nelle cose umane, tanto più complesse e variabili e mobili delle cose della natura, e per

περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι .. δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς. Cfr. Eth. Nic. I, 3. 1-4.

conseguenza tanto meno atte ad essere conosciute e giudicate con esatezza. [1].

Si potrebbe anche aggiungere che, essendo l' Etica in Aristotele dipendente dalla Politica, e non avendo l' individuo valore per se, ma in quanto vive nello Stato e per lo Stato, non spetta all' individuo stesso provvedere alla propria moralità, e stabilire dei precetti generali intorno al modo in cui dovrà agire: è lo Stato che pensa a lui colle sue leggi, con l' istruzione e l' educazione che sono in sua mano, colla sua prudenza impersonale. La prudenza e la politica sono un medesimo abito, ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ ἕξις, osserva in un certo luogo Aristotele [2]: il che vuol dire in fondo che non c' è una prudenza individuale separata dalla prudenza pubblica, e che sebbene d' ordinario non si estenda l' idea di prudenza che all' operare per rapporto agli individui, non può l' individuo conoscere il suo maggior bene senza prendere in considerazione la sua famiglia e la sua città [3]. A che dunque dovrà la Morale determinare con precisione i precetti morali, se questo non è compito suo?

Non bisogna poi dimenticare che il tipo dell' operare c' è in fondo in ogni uomo, se è vero che ogni uomo ha la ragione: la ragione è l' ideale, a cui si tratta di conformare le nostre azioni; nella ragione è il primo germe della virtù. Secondo l' uso che faremo di questo germe e lo svolgimento che gli daremo, saremo uomini più

1 Eth. Nic. V, 10, 7. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανών· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανών, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα.

2 Eth. Nic. VI, 8, 1.

3 Eth. Nic. VI, 8, 3.

o meno, chiaroveggenti o ciechi, sani o ammalati, buoni o cattivi. L'uomo buono è colui che attua perfettamente in se stesso l'ideale della ragione; perciò è il miglior giudice in fatto di morale, e per se e per gli altri: egli sa discernere l'apparenza dalla realtà, il vero dal falso [1]; egli è la misura dell'operare, chè in ciascuna cosa è misura la virtù e chi è buono [2]. L'uomo buono ha un sentimento giusto, fine, delicato di ciò che è buono e di ciò che non è tale, come il musico ha un fine sentimento dei canti, e si compiace dei buoni, è disgustato dei cattivi [3]. Può darsi che altri si compiaccia di ciò che è male [4], o si astenga, per paura del dolore, dal bello [5], ma nell'uomo buono sentimento e ragione s'accordano; egli si compiace del bene come s'addolora del male; il piacere dell'uomo buono è piacere vero [6].

[1] Eth. Nic. III, 4, 4-5. ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.... καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. Cfr. Eth. Nic. X, 5. 9-10.

[2] Eth. Nic. IX, 4, 2. ἔοικεν γὰρ μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι. Cfr. Eth. Nic. X, 5, 10 ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος.

[3] Eth. Nic. IX, 9, 6. ὁ γὰρ σπουδαῖος, ᾗ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἥδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται.

[4] Eth. Nic. X, 5, 10. τὰ δὲ τούτῳ (σπουδαίῳ) δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται.

[5] Eth. Nic. II, 3, 1. Διὰ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.

[6] Eth. Nic. I, 8, 10-13. τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. Cfr. Eth. Nic. X, 5. 9-10. καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ (σπουδαίῳ) φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.

Così anche la parte passionata dell'anima, d'accordo colla ragione, tende nell'uomo buono alle cose migliori [1]; sicchè egli è come la personificazione della retta ragione e della coscienza retta, e la regola chiara e precisa dell'operare è da cercare in lui.

IV.

Il concetto del giusto mezzo che tiene un così gran posto nella dottrina morale d'Aristotele, è dapprincipio messo innanzi da lui come un esempio atto a spiegare in qual modo deva la retta ragione regolare le azioni. Poichè in morale non c'è niente di stabile e di fisso, e la trattazione di essa è per ciò stesso vaga ed incerta, Aristotele si propone di venirle in aiuto, cercando d'indicare in maniera facile e popolare come deva l'uomo comportarsi per operare rettamente [2].

Ma in seguito il giusto mezzo non è più un esempio che serva a spiegare il precetto dell'operare secondo retta ragione: diventa anzi una vera e propria dottrina, che Aristotele cerca di stabilire e di provare scientificamente nel capitolo VI del libro II; a cui conforma la classificazione delle virtù nel capitolo VII dello stesso libro; su cui insiste e a cui torna ripetutamente nei due ultimi capitoli VIII e IX.

Del resto la *medietà* non è che la misura, la misura che la ragione impone alle passioni e alle azioni. La

[1] Eth. Nic. I, 13, 15 ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ.

[2] Cfr. Eth. Nic. II, 2, 1-7. Nota specialmente le parole δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι.

medietà d'Aristotele è perciò in fondo la stessa cosa che la *metriopatia* di Platone. La retta ragione compie per Aristotele lo stesso ufficio che il πέρας, o il *limite* per Platone nel *Filebo*: l'*infinito*, ἄπειρον, di Platone è da trovare, per Aristotele, nelle diverse funzioni della vita; nel piacere e nel dolore che sono gli stimoli che servono a conservarla e a propagarla come vita naturale; nelle relazioni della vita comune, negli onori, nelle azioni, negli uffici pubblici, nelle passioni in generale, ira, timore, coraggio ecc.[1].

Così i due grandi filosofi hanno fatto tesoro in morale di quel precetto che costituisce come il fondo della vita comune del loro popolo, « *ne quid nimis* ». Il senso della misura e dell'armonia è la caratteristica del popolo greco in tutte le molteplici manifestazioni del suo spirito, ed è il segreto per cui ha potuto arrivare a tanta altezza nella storia del mondo. Platone e Aristotele si son fatti in morale gl'interpreti del loro popolo.

Già anche altri prima di loro aveano accennato a una simile dottrina. Focilide avea cantato che « la moderazione è ciò che v'ha di meglio; che la condizione media è la più felice » [2]: Democrito avea detto che « il meglio è di serbar sempre la giusta misura; che troppo e troppo poco sono male » [3]; e i Pitagorici, con non diverso intendimento, aveano fatto consistere nel *determinato* il bene, nell'*indeterminato* il male; il che Aristotele approva altamente, aggiungendo, a guisa di commento, che in realtà l'errore è multiforme e il

1 Cfr. Eth. Nic. II, 7, dove si tratta delle varie virtù e se ne indica la *materia*.

2 Bergk, framm. 12.

3 Euseb. *Praep. Evang.* XIV. 27, 3. Si ricordi anche il consiglio di Democrito μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.

cammino diritto uno solo, sicchè quanto è difficile la virtù, altrettanto è facile il vizio [1].

Ma nessuno al pari di Platone, e più specialmente di Aristole, elevò a sistema questi precetti e queste massime sparse qua e là, ed erompenti, per così dire, dal cuore stesso del popolo. Ogni moralista accoglie di necessità una materia in gran parte data; ma è lavoro creativo ed originale il dare a quella materia un fondamento più stabile e sicuro.

Già abbiamo accennato al carattere eminentemente estetico della Morale d'Aristotele [2]: la *medietà*, in cui consiste la virtù, ne è un'altra prova.

La *medietà* è in fondo nient'altro che ordine, misura, determinazione [3]; e queste sono qualità proprie del bello. Aristotele, benchè non Ateniese, ha veramente quel-l'amore del bello con sobrietà e con misura, colla chiaroveggenza, che viene da un intelletto nemico d'ogni eccesso, che Tucidide, per bocca di Pericle, dice essere il carattere dei Greci d'Atene, φιλόκαλοι μετ᾽ εὐτελείας [4].

Ma forsechè la virtù aristotelica ha solamente un valore estetico, e le manca quel non so che di più profondo e più intimo, di più veramente morale, che è proprio della virtù? Ecco una questione grave che dev'essere risoluta.

Se si passassero in rassegna tutte le espressioni che Aristotele adopera per indicare l'atto moralmente buono, si vedrebbe quanto siano in gran numero le seguenti:

1 Eth. Nic. II, 6, 14. Cfr. anche Eth. Nic. II, 9. 2 e 7.

2 Vedi il Saggio «*La dottrina della felicità nell'Etica Nicomachea di Aristotele*» p. 218-219.

3 Eth. Nic. II, 6, 11. τὸ δὲ ὅτε καὶ ἐφ᾽ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

4 Thucyd. II, 41, *Discorso di Pericle*.

τὰ καλά, αἱ καλαὶ πράξεις, καλοῦ ἕνεκα, διὰ τὸ καλόν, πρὸς τὸ καλόν, καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς, βιῶσαι καλῶς, e simili, tutte indicanti che buono e bello sono la medesima cosa e che il valore della moralità sta in fondo nella sua bellezza. Ma accanto a queste espressioni, ce ne sono delle altre, che, sebbene non in così gran numero, sono però non meno degne di considerazione e di studio.

Aristotele infatti dice, ad esempio, che il temperante ἐπιθυμεῖ ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ, καὶ ὅτε[1]; che non è liberale chi dona οἷς μὴ δεῖ[2], o prende per donare ὅθεν μὴ δεῖ[3]; ma invece chi dona οἷς δεῖ καὶ ὅτε[4], e prende per donare ὅθεν δεῖ[5]; che per la virtù morale è cosa di altissimo momento τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ[6]; che quando alcuno per una violenza a cui non si possa resistere, compia cose ἃ μὴ δεῖ, è degno di compatimento; ma però bisogna resistere più che si può, non lasciarsi costringere a certe cose, ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, piuttosto morire, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθνητέον, e morire dopo aver sofferto gli estremi tormenti, παθόντα τὰ δεινότατα[7]. Altrove poi, volendo determinare quasi il carattere principale dell'azione malvagia, dice che consiste nello scegliere per malvagità οὐχ ἃ δεῖ, pur conoscendo ciò che è meglio, ἄμεινον[8].

1 Eth. Nic. III, 12, 9.

2 Eth. Nic. IV, 1, 12.

3 Eth. Nic. IV, 1, 15.

4 Eth. Nic. IV, 1, 17.

5 Eth. Nic. IV, 1, 17.

6 Eth. Nic. X, 1, 1.

7 Eth. Nic. III, 1, 7-8.

8 Eth. Nic. III, 2, 14. δοκοῦσι, τε οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαί τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον διὰ κακίαν δ' αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ.

Qual è il valore che si deve attribuire qui alla parola
δεῖ, e alle altre equivalenti, οὐκ ἔστιν, ἀποθνητέον? Accen-
nano esse al *dovere*, all' *obbligazione* nel senso Kantiano,
o anche semplicemente stoico della parola? Siamo qui
dinanzi a quella necessità interiore, a quella coazione
d' indole specialissima, che è penetrata nella coscienza
per opera, in particolar modo, del Cristianesimo?

Certo, δεῖ significa *si deve*; ma qui mi pare sia piut-
tosto un *si deve* di convenienza, di opportunità, di
ordine, di armonia, un *si deve* estetico, per chiamarlo
così, che un vero e proprio *si deve* morale. Ciò che
si deve fare, per Aristotele, è ciò che è *bello* fare: ci
sono certe cose che *si deve* temere e che è *bello* temere,
ἔνια γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν[1]; per esser liberali davvero
bisogna donare a chi *si deve*, quando *si deve*, e dove
è *bello*, διδόναι οἷς δεῖ, καί ὅτε, καί οὗ καλόν[2]; *si deve* esser
valorosi non per necessità, ma perchè è cosa *bella*, δεῖ
δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν[3]. Se il δεῖ ha
un significato diverso, e più profondo e più intimo, certo
è che Aristotele non s'è curato mai di determinarlo;
anzi quando nei *Topici*[4] ha messo δέον fra le parole
che si adoperano in diversi significati, πολλαχῶς λεγόμενα.
ne ha accennato due solamente, quello di *utile* e quello
di *bello*, οἷον εἰ τὸ δέον ἐστὶ τό συμφέρον ἢ τὸ καλόν.

D' altra parte ciò che si deve fare è prescritto dalla
ragione; e le parole che Aristotele adopera per indicare
queste prescrizioni della ragione sono: ὁ λόγος τάττει, ὁ
λόγος ὁρίζει, ὁ λόγος προστάττει. Ora che valore hanno queste
parole? Indicano forse un comando espresso, che obblighi

1 Eth. Nic. III, 6. 3.

2 Eth. Nic. IV, 1. 17.

3 Eth. Nic. III, 8, 5.

4 II, 3, 4.

la volontà, un qualche cosa di simile all'*imperativo categorico* del Kant? C'è in queste parole quel che di profondo e di intimo, quel che di propriamente morale, che indarno s'è cercato nel δεῖ? Per vedervi tutto ciò bisognerebbe snaturare e falsare Aristotele. La diritta ragione, osserva con molta acutezza Ollè Laprune, ordina bensì, τάττει, ma si potrebbe dire che « ha meno per ufficio di *dare degli ordini* che di *mettere ordine*. Essa *ordina* meno all'uomo questo o quello, che non *ordini* l'uomo; non *jubet*, si potrebbe dire in latino, sed *ordinat*. Anche quando prescrive un'azione, προστάττει, essa prescrive piuttosto un bell'ordine, una bella disposizione dell'anima e della vita, che non enunci un articolo di legge. La forma che dà è *estetica* piuttosto che *legale*. Essa *ordina* lo spirito, il sentimento, assegnando a ciascuna cosa il suo posto, determinando così la condotta, molto meno analoga in questo a una legge che comanda, che a un principio intimo d'armonia. È *regolatrice*, senz'essere propriamente *imperativa* » [1].

Si potrebbe aggiungere che non una volta sola troviamo nella Nicomachea l'espressione ὁ λόγος κελεύει, la *ragione comanda*, che certamente non mancherebbe, qualora alla ragione Aristotele assegnasse un ufficio diverso da quello di semplicemente dar ordine ed armonia all'uomo e alle azioni sue [2].

[1] Op. cit. p. 86.

[2] Nell'*Eudemia* però (II, 3 2) noi troviamo l'espressione ὁ λόγος κελεύει, *la ragione comanda* [ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος,; ma, osserva Ollè-Laprune (op. cit. p. 86), non certamente con significazione kantiana, bensì con valore analogo a quello della frase della *Nicomachea* (VI. 1. 2.) ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει. - In ogni caso non bisogna dimenticare che l'*Eudemia* non è opera d'Aristotele.

Il *dovere* adunque, chiamiamolo pure con questo nome, e la *regola* dell'operare hanno in Aristotele soprattutto un valore estetico; e non poteva essere diversamente, quando si pensi che manca in lui anche la coscienza morale.

La coscienza morale? potrà qui osservare qualcheduno; ma come può mancare la coscienza morale in Aristotele, se troviamo in lui un'analisi così profonda del *volontario* e dell'*involontario*, se la ragion pratica vi è considerata come la misura e il giudice del bene, se il sentimento di piacere che si aggiunge all'azione compita, è preso come criterio e indizio dell'abito virtuoso formato, se è richiesto che il bene si operi per se stesso, e con fermezza d'animo e costanza, se insomma si tiene un così gran conto di tutti gli elementi interni, e, chiamiamoli così, intenzionali dell'atto? È la parola *coscienza*, συνείδησις, che manca in lui, non la cosa; e noi dobbiamo tener conto delle cose, non delle parole. La coscienza morale non è in fondo altro che la legge morale considerata subbiettivamente, cioè la legge in quanto è giudicata, conosciuta, interpretata, applicata dall'agente morale: ora non altra cosa è quella che Aristotele chiama retta ragione, ὀρθὸς λόγος. La retta ragione è come l'ideale dell'operare; ciascuno porta con sè questo ideale, e chi vi si conforma perfettamente è, per così dire, la personificazione della coscienza morale.

Certo che in Aristotele c'è qualche cosa che fa pensare alla coscienza morale, che anzi, a prima vista, potrebbe confondersi con essa; ma o c'inganniamo, o la vera e propria coscienza morale manca in lui, o almeno mancano in lui alcuni dei caratteri proprii e distintivi di essa.

Coscienza morale non è infatti soltanto la legge morale giudicata, conosciuta, interpretata e applicata

dall' agente morale; è anche una specie di giudice interno che istruisce, per così dire, un processo intorno ai nostri atti e pronuncia una sentenza; è un giudice che ci loda o ci biasima, ci premia o ci castiga, e traduce in una soddisfazione ineffabile la lode ed il premio, in un tormento d' inferno il biasimo e il castigo. Fa altrettanto la retta ragione in Aristotele? La retta ragione giudica anch'essa, ma giudica alla maniera d'un artista: essa decide che cosa si deve fare per raggiungere l'ideale, e vede poi se l'ideale è attuato nelle azioni e fino a che punto; ma l'approvazione o la disapprovazione che dà, il sentimento che suscita di piacere o di dolore, perchè l'ideale è attuato o non è, assomigliano molto più a quell'approvazione o disapprovazione, a quel sentimento di soddisfazione o di disgusto che dà e prova un artista dinanzi a un'opera d'arte, dinanzi all' armonia o disarmonia delle sue parti e del tutto, che a un'approvazione o disapprovazione, a una soddisfazione o a un disgusto d'indole propriamente morale.

Fu già osservato [1] che il *bene* si distingue dal *bello* massimamente per questo, che nel bello l'oggetto del giudizio è estraneo e più o meno indifferente all' uomo, come sono i colori, i suoni, le parole ecc.; nel bene invece è la volontà propria dell' uomo, cioè l'uomo stesso. In Aristotele l'oggetto del giudizio morale è bensì l'uomo, la volontà sua, e perciò non è certo estraneo e indifferente all' uomo stesso; ma è d'ordinario così sereno il giudizio che la retta ragione ne pronuncia, si addentrano così poco nell' intimo dell' uomo l'approvazione o la disapprovazione, il piacere o il disgusto che ne sono la conseguenza, che parrebbe quasi l'uomo non fosse in gioco in quel giudizio;

[1] Lindner, *Lehrbuch der Psycologie* al cap. dei sentimenti morali.

o almeno fosse in qualche modo estraneo a se stesso. Insomma la coscienza morale in Aristotele, se pure si vuole chiamare con questo nome la retta ragione, manca di quel che di intimo e profondo, che ne è il carattere distintivo principale, sta, per così dire, alla superficie dello spirito, non ne ricerca le intime fibre, e non conosce quindi nè gioie austere solenni pel bene compiuto, nè rimorsi dilanianti pel bene violato. In nessun luogo d'Aristotele troviamo qualche cosa che possa paragonarsi a ciò che noi diciamo rimorso, come in nessun luogo troviamo quella che noi diciamo pace e tranquillità della coscienza [1]; l'idea che Aristotele si fa della responsabilità interiore, dice anche qui Ollè Laprune, è piuttosto estetica che morale [2].

Per quanto s'è detto adunque è proprio vero che la virtù in Aristotele ha un valore e una significazione estetica assai più che morale.

A non diversa conclusione si può arrivare esaminando il concetto che Aristotele si fa della malvagità e del vizio.

Nel capitolo 8 del libro V Aristotele determina nettamente le condizioni della malvagità. Non si dà il nome di malvagità a un malanno che capiti inopinatamente, παραλόγως; questo si direbbe piuttosto infortunio, ἀτύχημα; non si parla di malvagità neanche quando un danno recato ad altri è bensì conosciuto da noi e noi ne siamo

1 Per verità in un certo luogo (Eth. Nic. IX 4, 8-9) è detto che i malvagi odiano e fuggono se stessi e la vita, e si uccidono; il che farebbe supporre che nei malvagi fosse vero e proprio rimorso. Ma o c'inganniamo, o qui è più che altro l'interna disarmonia e l'interno squilibrio, e quindi ancora un qualche cosa di contrario alla beltà, la causa dell'odio alla vita e del suicidio.

2 Op. cit. p. 99.

la causa; ma manca da parte nostra il proposito deliberato di nuocere, manca la malizia; ciò si direbbe piuttosto errore, ἁμάρτημα. La malvagità esiste quando si fa danno con intenzione, col proposito veramente di farlo διὰ μοχθηρίαν ἡ βλαβή, ἐκ προαιρέσεως ἡ βλάβη; allora l'uomo è veramante ἄδικος, πονηρός, μοχθηρός [1]. Conveniamo che un'analisi più profonda della malvagità non si poteva dare, nè si poteva meglio mettere in rilievo la parte che nella malvagità si deve assegnare al volere. Ma in che consiste in ultimo questa malvagità, questa κακία, questa μοχθηρία, chè tali sono specialmente le parole che per Aristotele denotano la malvagità? L'anima dei malvagi è in discordia con se stessa, στασιάζει αὐτῶν ἡ ψυχή, è detto nel capitolo 4 del libro IX, e una parte s'addolora per astenersi da certe cose, e un'altra s'allieta, e una parte qua li trascina e un'altra là, come lacerandoli e dilaniandoli [2].

È il disordine adunque e l'anarchia interiore il carattere principale del male morale; è la deformità, la bruttezza che da questo disordine e da quest'anarchia

[1] Riferiamo l'importantissimo luogo: ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη γένηται, ἀτύχημα, ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας, ἁμάρτημα (ἁμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς ἀγνοίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν · ὅταν δὲ εἰδὼς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα, οἷον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις (ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μέν, καὶ ἀδικήματα ἔστιν, οὐ μέντοι πω ἄδικοι διὰ ταῦτα οὐδὲ πονηροί· οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἡ βλάβη ; ὅταν δὲ ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός (Eth. Nic. V, 8, 7-8).

[2] Ecco le parole di Aristotele: στασιάζει γὰρ αὐτῶν (τῶν μοχθηρῶν, ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα (Eth. Nic. IX, 4-9).

derivano; proprio quello stesso che distingue l'ingiustizia in Platone, notevole pure per la disarmonia e lo squilibrio che cagiona nell'uomo, e per la lotta che reca nelle sue facoltà. La stessa parola φαῦλος, adoperata da Aristotele qualche volta per indicare il malvagio, accenna, pei suoi rapporti con φαῦρος e con παῦρος, alla pochezza, alla insufficienza, alla mancanza di qualche cosa, alla bassezza alla viltà, alla deformità e alla bruttezza quindi, piuttosto che a una qualità propriamente morale: e φαῦλος è contropposto a ἐπιεικής e a σπουδαῖος, che, indicando tutti e due l'uomo *buono*, accennano il primo a ciò che è conveniente, il secondo a ciò che è fatto con cura, con diligenza, con ordine, a un qualche cosa di armonico e ben proporzionato.

Da qualunque parte si guardi, è perciò sempre il lato estetico della morale che è messo principalmente in rilievo. Anche la legge che determina e rende sensibile ciò che la retta ragione concepisce come bello e come buono [1], è armonia, è ordine, è distribuzione regolare, è un mettere le cose al loro posto, ὁ δὴ νόμος τάξις τις [2]; buona legge è buon ordine, εὐνομία εὐταξία [3]; la stessa etimologia di νόμος non accenna in fondo ad altro che a distribuzione [4].

1 Eth. Nic. X, 9, 11-12.

2 Polit. III, 11, 3. 1287.

3 Polit. VII, 4, 5, 1326ª. καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι.

4 Νόμος infatti ha comune la radice col verbo νέμειν che vuol dire *distribuire*.

V.

E giacchè abbiamo parlato di legge, gioverà anche far notare che la virtù in Aristotele ha un carattere essenzialmente sociale.

Abbiamo già detto nel Saggio precedente [1], che secondo il concetto d'Aristotele, al di fuori della politica la morale non può essere, come non può essere l'individuo che non viva nello stato e per lo stato, che la politica sola è scienza veramente padrona e sovrana. Conformemente a questo concetto, nessuna virtù, se non forse quell'unica del contemplare, si esercita per Aristotele in privato, indipendente dalla comunità, non foss'altro perchè, operando virtuosamente, si opera secondo il precetto della legge, e la legge vuole che tutti quanti siano virtuosi, perchè tutti quanti siano felici, e sia quindi salda e stabile la società. Non v'ha niente nella virtù che non possa divenire l'oggetto d'una prescrizione sociale: la legge comanda la fortezza, come comanda la temperanza, la mitezza e le altre virtù [2]. Sotto questo rispetto anzi ogni virtù fa parte della giustizia, la virtù sociale per eccellenza, se è vero che è giusto tutto ciò che produce e assicura la felicità nella civil comunanza [3].

[1] Pag. 203.

[2] Eth. Nic. V, 1, 14.

[3] Eth. Nic. V, 1, 13. ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.

La morale, osserva Aristotele nell' ultimo capitolo della *Nicomachea*, in quanto è un assieme di precetti e di massime, non vale a spingere alla virtù che pochi generosi e ben nati, e dotati di nobili sentimenti; ma difficilmente riuscirebbe a infondere idee di giustizia e di rettitudine nella grande moltitudine. La moltitudine non apprezza l' operare conforme a ragione; la moltitudine non è ritenuta che dalla paura, e se s' astiene dalle azioni viziose, lo fa meno per evitare l' onta che le accompagna, che per non subire la pena che le aspetta. La sua vita intera è regolata dalle passioni e dalle istigazioni dei sensi; il suo scopo unico è di gustare i piaceri materiali, la sua unica occupazione di procurarsene i mezzi: fugge i dolori, non ha idea del bello morale, della sola cosa veramente piacevole, che non ha mai gustato, nè sarebbe atta a gustare. Come fare per migliorare simili uomini, per distornarli dal vizio e rimetterli sul sentiero della virtù? I discorsi e gli ammonimenti non varrebbero; per valere dovrebbero rivolgersi ad animi già preparati convenientemente dall' educazione; e questa preparazione prima manca nella moltitudine. Chi obbedisce da schiavo alle passioni non ascolterà mai con calma e pazienza chi tenti distoglierlo dal male, anzi non sarà neanche in grado di comprenderlo. Unico espediente per l' educazione della moltitudine sarà quindi ricorrere alla legislazione pubblica, che obblighi colla forza; alla forza soltanto potrà cedere la brutale energia della passione [1].

Si può dire più chiaramente di così che la virtù e la moralità è sovratutto politica?

D' altra parte la materia in cui s' esercitano le singole virtù, fatta forse eccezione per la temperanza, è di

[1] Eth. Nic. X, 9. 1-12.

sua natura pubblica; pubblica la materia della fortezza, almeno nella parte che riguarda i pericoli in guerra; pubblica la materia della liberalità; anche più pubblica quella della magnificenza, della magnanimità e di tutte le minori virtù, a non parlare della giustizia che, come s'è detto, è virtù sociale anche più delle altre. La stessa temperanza che ha a sua materia specialmente i piaceri corporei, e quindi qualche cosa di propriamente individuale e personale, ricercando moderatamente, e quando e come conviene, quelli fra essi che contribuiscono alla salute e al benessere, ha in ultimo per iscopo di formare buoni ed utili cittadini.

Insomma ciò che colpisce in Aristotele è l'assenza d'ogni virtù, che non sia d'alcun uso nella vita politica. L'uomo in Aristotele non è nè padre, nè figlio, nè marito; egli non è uomo che nella misura in cui le virtù dell'uomo s'accordano con quelle del cittadino. Eppure, prima di essere cittadini, noi siamo uomini sovratutto; abbiamo con gli altri uomini dei rapporti naturali, indipendenti affatto dallo stato, e che servono anzi di fondamento allo stato; e questi rapporti ci creano dei doveri, e questi doveri possono essere sorgente di certe virtù.

Si dirà che l'amicizia, per la grande estensione di rapporti che abbraccia e per il grande valore che ha nella dottrina d'Aristotele, occupa in qualche modo il posto di queste virtù; a cui quindi non conveniva dare un nome speciale e farne una trattazione a parte. E in verità l'amicizia, in Aristotele, comprende l'amore naturale del padre verso il figlio e del figlio verso il padre [1]; comprende l'amore della moglie pel marito, e del marito per la moglie [2]; comprende l'amore tra

[1] Eth. Nic. VIII, 1. 3.
[2] Eth. Nic. VIII, 7. 1.

fratelli, tra parenti [1], tra compagni [2], tra giovani e vecchi [3], tra cittadini d'una stessa città [4], tra uomo e uomo finalmente [5], e quindi anche tra padrone e schiavo [6]. Aristotele poi parla del rispetto che i figli devono ai genitori, e nota che il figlio non potrà mai fare cosa degna dei benefici ricevuti dal proprio padre, nè sdebitarsi con lui [7]: parla anche dell'affetto disinteressato che hanno pei loro figli le madri, contente di amare e poco curanti di essere riamate, a cui è bastante se vedano i figli star bene, e amorose sempre ancorchè questi non compiano alcuno degli ufficii che sono dovuti alla madre [8]. Non trascura neanche di accennare in particolare alla venerazione e al rispetto che è dovuto ai più vecchi, dinanzi ai quali, secondo la consuetudine Spartana, conviene alzarsi in piedi e inchinarsi [9]; e con lodevole intento, mentre distingue varie specie di amicizia, e le più forti e le meno, e la naturali e quelle che non sono tali, accenna anche alla diversità dei doveri e degli uffici che si richiedono a seconda della diversità dei legami [10].

Ma di tutto questo Aristotele parla piuttosto per incidenza, e come per determinar meglio la natura ed i fini dell'amicizia, senza darvi quindi un'importanza

1 Eth. Nic. VIII, 12. 4.
2 Eth. Nic. VIII, 12. 1.
3 Eth. Nic. VIII, 7. 1.
4 Eth. Nic. VIII, 12. 1.
5 Eth. Nic. VIII, 1. 3.
6 Eth. Nic. VIII, 12. 1.
7 Eth. Nic. VIII, 14. 4; e IX, 2. 8; e VIII, 12. 5.
8 Eth. Nic. VIII, 8. 3.
9 Eth. Nic. IX, 2. 9.
10 Eth. Nic. IX, 2. 7-9; e VIII, 9. 2-3.

soverchia, e proprio senza calore di sentimento e d'affetto. Ecco, per esempio, con quale freddezza egli discorre dei rapporti dei figli coi genitori: « L'amicizia dei figli inverso i genitori è come dev'essere verso cosa buona ed eccellente; poichè i genitori hanno recato grandissimi beneficii ai figli, essendo la causa per cui questi nacquero, furono nutriti ed educati [1] ». « L'amicizia richiede il possibile, non quanto sarebbe degno e proporzionato al beneficio; ciò non può effettuarsi in tutto; come avviene negli onori che si rendono agli dei e ai genitori; poichè nessuno mai potrebbe rendere a questi un onore condegno [2] ». « Pare che i figli debbano massimamente somministrare ai genitori le cose necessarie alla vita essendo loro debitori; è più bello ch'essi di ciò provvedano gli autori del loro essere, che se stessi [3] ».

L'amore figliale è qui ridotto ad essere nulla più che uno scambio di servigi e di beneficii; la *pietas erga parentes*, che pure non era virtù sconosciuta agli antichi, pare che non fosse che molto imperfettamente nota ad Aristotele. Qual differenza tra questo amore pei genitori raccomandato da Aristotele, e quello raccomandato da Socrate nei *Memorabili* al proprio figliuolo, pieno di calore e confortato da considerazioni elevate e nobilissime [4]!

[1] Eth. Nic. VIII, 12 - 5 ἔστιν δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον· εὖ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα· τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι, καὶ γενομένοις τοῦ παιδευθῆναι.

[2] Eth. Nic. VIII, 14. 4. τὸ δυνατὸν γὰρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ, οὐ κατ' ἀξίαν· οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν πᾶσιν, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ ἄν ποτε τὴν ἀξίαν ἀποδοίη.

[3] Eth. Nic. IX, 2. 8. δόξειε δ' ἂν τροφῆς μὲν γονεῦσι τοὺς υἱεῖς δεῖν μάλιστα ἐπαρκεῖν, ὡς οφείλοντας, καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὂν ἢ ἑαυτοῖς εἰς ταῦτα ἐπαρκεῖν.

[4] Memor. II, 2,

Del resto non poteva essere diversamente: tutte le comunanze sono parti della comunanza civile e a questa subordinate[1]: i legami di famiglia sono anch'essi come anelli della grande catena sociale. È bensì vero che la famiglia è anteriore allo stato, è anzi il primo germe donde lo stato si svolge[2]; ma lo stato poi l'assorbe e l'assimila a se, sicchè essa pure non vive che nello stato e per lo stato. Lo stato è l'ultima delle associazioni e fine a tutte[3]; solamente nello stato ciascuna di esse trova da provvedere ai suoi bisogni, poichè solo lo stato basta a se stesso[4]. Le relazioni varie che si formano nel seno della famiglia rendono quindi imagine di quelle che si formano nello stato; l'associazione del padre coi figli assomiglia alla *regalità*; quella del marito colla moglie all'*aristocrazia*, quella dei fratelli alla *timocrazia*[5].

Quello poi che dicesi dei legami di famiglia che non hanno valore per se, ma in quanto servono ai fini dello stato, si può ripetere per ogni altra forma di legame, che si stabilisca fra gli uomini. Di legami tra gli uomini han bisogno gli stati per conservarsi; e i legislatori in fondo si prendono più cura dell'amicizia

[1] Eth. Nic. VIII, 9. 4-6.

[2] Eth. Nic. VIII, 12. 7. ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως.

[3] Polit. I, 1. 1. 1252 b. 31 τέλος ἐκείνων.

[4] Ib. 29 ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας.

[5] Eth. Nic. VIII, 10. 4-6 ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα (τῶν τὲκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει...)... ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται (κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα...)... τιμοκρατικῇ δὲ ἔοικεν ἡ ἀδελφῶν (ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς ἡλικίαις διαλάττουσιν...).

che della stessa giustizia, se è vero che la concordia è qualche cosa di simile all'amicizia, e la concordia è da quelli massimamente desiderata [1]. La stessa giustizia trova nell'amicizia aiuto e incremento [2].

Come mancano virtù propriamente famigliari in Aristotele, mancano anche le virtù che diremo religiose. Non già che Aristotele non abbia un'idea molto elevata della divinità, e non creda la religione ed il culto un legame necessario tra cittadini. Ma, come abbiamo visto altrove [3], il rapporto tra Dio e l'uomo è in Aristotele un rapporto di finalità, piuttosto che un rapporto morale; Dio è il primo motore, Dio è pensiero di pensiero, e rimane in un'altezza serena, senza occuparsi delle cose umane che sarebbero indegne di lui. Di qui neppure un cenno, nella morale aristotelica, di quella pietà verso Dio, εὐσέβεια, che pure è in così alto onore in Socrate e in Platone. Non mancano sicuramente le cerimonie religiose; il cittadino vi assisterà, vi presiederà anche; se può, farà pomposi sacrificii e innalzerà templi a sue spese. Ma queste pratiche e questi atti sono qualche cosa di esteriore, mirano a far acquistare la fama di magnifico a chi li compie [4], a metterlo in vista fra i suoi concittadini, sicchè anche per questa via riesca a primeggiare nello stato; hanno adunque un valore politico, non certo un valore morale. Aristotele che ci parla fin dell'incesso e del tono di voce del magnanimo [5], che è così minuzioso e prolisso trattando

[1] Eth. Nic. VIII, 1. 4-5.

[2] Eth. Nic. Ib.

[3] *La dottrina della felicità nell'Etica Nicomachea* p. 249.

[4] Eth. Nic. IV, 2. 11.

[5] Eth. Nic. IV, 3. 34. καὶ κίνησις δὲ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι, καὶ φωνὴ βαρεῖα, καὶ λέξις στάσιμος.

del liberale [1], non ha una parola intorno alle disposizioni interne dell'uomo onesto verso Dio!

La preoccupazione della politica non si può credere quanto abbia contribuito a rendere stretta ed angusta e in qualche parte a falsare la morale di Aristotele. Ci sono in lui certe virtù che non sono virtù affatto; sono tutt'al più disposizioni lodevoli, e maniere piacevoli e gentili di comportarsi, di cui s'avvantaggia il vivere sociale: tali sono l'amabilità, l'urbanità e qualche altra [2], che sarebbero più a posto in un Galateo, che in un trattato di morale. Ci sono anche virtù d'eccezione, che non avrebbero valore in un ambiente diverso da quello nel quale e pel quale scriveva l'autore. Per noi, per esempio, la liberalità abbraccia ogni maniera di virtù che si riferisca all'uso del danaro e della ricchezza; per Aristotele invece la magnificenza, μεγαλοπρέπεια, che pur si riferisce a quest'uso, è diversa dalla liberalità, ἐλευθεριότης, e molto superiore ad essa. Nelle piccole repubbliche greche, dove non si contava che il cittadino utile, era naturale che si riguardasse come una virtù la disposizione di mettere i proprii beni a servigio della patria, e di concorrere per questa via a renderla splendida e gloriosa. L'allestimento d'un naviglio, la preparazione del coro pel teatro, una festa religiosa, un pubblico banchetto, il dare ospitalità agli stranieri, l'innalzare un monumento, la costruzione d'un tempio, erano opere più che altro dovute alla magnificenza del privato cittadino [3]. E se questi si rovinava per le spese eccessive non importava; egli era pur sempre un uomo magnifico, un uomo divino quasi, e la città si sarebbe ricordata

[1] Eth. Nic. IV, 1.

[2] Eth. Nic. II, 7, 13-14 e IV, 8 e 9.

[3] Eth. Nic. IV, 2. 11.

di lui, e l'avrebbe innalzato ai più alti onori della repubblica. Pindaro non celebrava come divini degli uomini, il cui merito stava solo nel nutrire cavalli per i giochi d'Olimpia? Il medesimo concetto, il medesimo spirito è in Aristotele, ed è il concetto e lo spirito dei Greci tutti quanti. Soltanto Aristotele ha cercato di regolare questa tendenza di mettersi in mostra e di accaparrarsi il favore del pubblico collo spendere per esso, volendo che rimanesse entro giusti confini, e non diventasse, peccando per difetto, lesineria e grettezza, e peccando per eccesso, fasto e profusione senza gusto [1].

La medesima preoccupazione politica troviamo in un'altra virtù, la magnanimità, μεγαλοψυχία. Il magnanimo che si stima degno dei più grandi onori, e li merita veramente, poichè gli onori sono il premio della virtù, e la virtù egli possiede; che, appunto per questo, crede tutti gli onori che gli vengono tributati inferiori ai suoi meriti, e se ne mostra non interamente soddisfatto, e quasi li sprezza, sebbene vi aspiri, e li voglia e li reclami per se [2]; quest'uomo non pare possedere una virtù superiore se non in uno stato che fonda la sua esistenza sulle gare incessanti, sulla rivalità de' suoi cittadini, e trova in queste la condizione del progresso e della grandezza. Non era soltanto la virtù che animava i cittadini e li metteva in grado di fare il maggior bene alla patria; era sovratutto la rivalità ardente fra quelli che stavano più in alto, la passione della gloria, la stima di se e delle proprie forze che andava fino all'orgoglio. Tutto questo metteva negli animi un singolare eccitamento e acuiva meravigliosamente le facoltà; sicchè

[1] Eth. Nic. IV, 2, 4, e II, 7, 6.

[2] Eth. Nic. IV, 3, specialmente i §§ 3, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 27.

davano tutto quanto potevano, e talora anche più di quanto avrebbero potuto. È ben vero che in ciò era anche un pericolo: il desiderio di primeggiare, la sete di gloria, l'ambizione sfrenata potevano spingersi fino ad attentare alla sicurezza e alla libertà dello stato: ma appunto la rivalità impediva le coalizioni, e faceva sì che si elidessero a vicenda i propositi e i tentativi sconsigliati ed insani: e in ogni modo c'era sempre l'istituzione dell'ostracismo, destinato a liberare la città da chi le si rendesse veramente pericoloso e ne minasse l'esistenza. Chi non ricorda come le rivalità e le gare fra Temistocle e Aristide si risolvessero in fondo a vantaggio d'Atene, e nei dieci anni che corsero dalla battaglia di Maratona a quella di Salamina i due grandi cittadini, pur contendendo fra loro acremente del primato, provvedessero alla salute dello stato con rara energia e patriottismo? Quando Aristide diceva, parlando di se e del suo emulo: «Se gli Ateniesi fossero saggi, ci precipiterebbero ambedue nel baratro,» non capiva che appunto la loro lotta era per Atene condizione di vita.

Un'altra cosa è notevole in Aristotele, e rivela anch'essa il suo spirito eminentemente greco e repubblicano.

Mentre egli parla tanto della liberalità e della magnificenza, non dice una sola parola della beneficenza e della carità. La beneficenza e la carità che nella Grecia monarchica d'Omero tenevano un posto tanto onorevole tra le pubbliche e le private virtù, sono quasi scomparse nella Grecia repubblicana di Cimone e di Pericle. Si direbbe che l'individuo, acquistato il diritto di prendere parte alla vita pubblica e al governo del proprio paese, curi più che altro tutto ciò che possa facilitargli l'esercizio di questo diritto e più contribuisca a metterlo in mostra,

quindi la liberalità e la magnificenza: e trascuri o non curi abbastanza ogni altra virtù che, pure nobilissima in se, non abbia carattere civico e non possa perciò servire a quello scopo. Si direbbe anche che la democrazia tendendo a livellare persone e fortune, non volesse lo spettacolo della povertà e della miseria. In Atene non si sapeva che cosa fosse un mendicante. La mendicità era proibita. Platone nelle *Leggi* non capiva come l' uomo potesse ridursi a un tale stato di abbiezione e di vergogna da domandare l'elemosina ai passanti, e se c' era chi vi fosse ridotto, voleva che venisse cacciato dalla repubblica [1]. In Omero invece il mendicante è cosa sacra come lo straniero; esso è inviato da Giove; qualunque infelice errante venga nelle case, deve essere curato e servito di cibo e di bevanda [2]. Esso dev' essere tenuto in luogo di fratello da chi abbia un po' di cuore nel petto [3]; Giove, vindice del supplichevole, punisce chi lo trascura o lo sprezza, o lo inganna [4].

Quanta freschezza di sentimento e purità d'intenzioni nell'uomo omerico! Pare che la civiltà, progredendo, abbia allentati, anzichè stringere maggiormente, i legami tra uomo e uomo. Ai tempi omerici quanto erano fragili i legami civili e politici, altrettanto erano forti i legami propriamente umani: ne abbiano la prova in Andromaca, in Ettore, in Achille e in Patroclo, in Penelope, in Nausicaa, in Telemaco, e in altri molti

[1] Leg. IX, 936 B. C.

[2] Hom. Odyss. VI, 206-210.

[3] Hom. Odyss. VIII, 546-547.

[4] Hom. Odyss. XIII, 209-214, Odyss. XIV, 56-5[illegible], Odyss XVI, 421-423. Cfr., per quello che riguarda i rapporti della virtù colla politica nella dottrina d' Aristotele, Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l' antiquité* vol. I. p. 206-210.

personaggi e fatti, dove l'amore e la carità hanno un'espressione dolce e soave che scende al cuore. In tempi posteriori invece il civismo e la politica hanno soppiantato, chiamiamolo così, l'umanesimo: i legami civili e politici si sono fatti stretti e saldi, e i legami umani si sono per contro indeboliti.

VI.

Un'altra prova che la virtù e la morale ha in Aristotele un carattere essenzialmente politico e sociale, ci è fornita dalla dottrina della legge e della giustizia.

Abbiamo detto già che la retta ragione è come l'ideale dell'operare. Ma la retta ragione, salvo il caso che abbia assunto forma determinata e concreta e quasi persona nell'uomo buono, rimane qualche cosa d'indefinito e d'indefinibile, rimane qualche cosa di troppo vago e vaporoso per riuscire di vero vantaggio nella vita pratica. Il compito della ragione è di regolare, di ordinare, di governare; ma nell'individuo male può effettuarsi questo compito; solo nella città e nello stato la potenza organizzatrice della ragione può mostrarsi interamente; l'opera sua è qui più importante, più perfetta, più bella [1]. D'altra parte le prescrizioni della ragione solo nello stato hanno la forza di farsi obbedire, solo nello stato possono diventare veramente imperative [2].

[1] Eth. Nic. I, 2. 8.

[2] Eth. Nic. X, 9, 11-12. ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

La retta ragione, considerata nell'individuo, non ha ancora assunto per Aristotele il valore e la significazione d'una legge morale naturale, che comandi o proibisca; non è ancora la *recta ratio*, di cui parla Cicerone, *naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat*[1]; non è qualche cosa quindi che si sia, per così dire, intrinsecata nell'individuo e ne costituisca l'essere morale. La retta ragione d'Aristotele ha un valore piuttosto estetico che morale, l'abbiamo notato più sopra; le sue prescrizioni, prese da sole, indipendentemente dalla società, potrebbero paragonarsi ai giudizii di un uomo di gusto intorno ai pregi o ai difetti d'un'opera d'arte, giudizii sereni e quasi impersonali, a cui non si connette obbligazione e comando.

Per divenire obbligatoria, per comandare o vietare efficacemente, la retta ragione ha bisogno di uscire, per così dire, dall'individuo e di tradursi in un fatto sociale; ha bisogno di diventar legge. Appunto la legge non è che la ragione applicata; essa rende sensibile ciò che la ragione concepisce come bello e come buono[2], ed è rettamente costituita ὀρθῶς κείμενος, quando va d'accordo colla retta ragione[3]. Per tal modo l'ideale si trasforma in realtà; e non manca nessuna delle condizioni necessarie a questa trasformazione, l'autorità, la forza e la sanzione sotto forma di lode e di ricompensa per le belle azioni, di biasimo e castigo per le brutte.

Così è sovratutto la legge sociale quella da cui dipende la moralità degl'individui; essa ha il valore di ciò che noi chiamiamo la legge morale, è anzi la stessa

[1] Cicer. *De Republica.*

[2] Eth. Nic. X, 9, 11-12; Polit. III, 11, 3-6, Rhetor. I, 13.

[3] Eth. Nic. V, 1, 13-14.

legge morale chiaramente determinata, e accompagnata dalla forza, ὁ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν. Si capisce da ciò come lo stato avesse in Grecia una così larga ingerenza nella vita dei cittadini, e non si riservasse già soltanto un compito negativo, come vorrebbe, forse non a torto, la scuola moderna dell'individualismo, ma si estendesse a tutta quanta la sfera dell'umana attività sia nel rispetto giuridico che nel rispetto morale; e si capisce anche come la legge, essendo cosa razionale [1], avesse un fondamento essenzialmente naturale.

Del resto non è da credere che la legge sociale sia sempre quello che potrebbe e dovrebbe essere; la legge può mancare qua e là al suo fine, può non conseguirlo affatto, può essere perfino malvagia [2]; e ciò non deve meravigliare. Come la natura che pure mira al bene, s'inganna qualche volta e produce dei mostri; sebbene ciò non deve farci sconoscere la sua direzione generale e il suo carattere essenziale [3]; così egualmente può errare la legge. Ma gli errori suoi non devono impedirci di affermare che essa in generale si propone come fine il bene, che il proposito d'ogni legislatore è questo, e che per questo differisce repubblica da repubblica, la buona dalla cattiva [4].

Poichè tuttavia gli errori sono possibili, e non soltanto gli errori, ma la malvagità, quando la legge non abbia altro fondamento che la volontà arbitraria di chi

[1] Eth. Nic. X, 9, 12.

[2] *Polit.* III, 6, 13. ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους.

[3] *Phys.* II, 8, 8.

[4] Eth. Nic. II, 1. 5· τὸ μὲν βούλημα πάντος νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἁμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης.

la fa, principe o popolo che sia; conviene in ogni caso distinguere nel diritto sociale una parte che è conforme alla ragione e alla natura, τὸ φυσικόν, e un'altra che è conforme alla legge, τὸ νομικόν [1]: la prima è sempre buona, la seconda può esser buona e non buona; buona quando, pur non procedendo dalla natura, non le va però contro, come avviene di quelle disposizioni indifferenti che, prima di essere stabilite, poco importa che siano così o altrimenti, sebbene importi molto quando siano stabilite [2]; non buona, quando ha solo di mira il bene d'un individuo o d'una casta, quando serva agli interessi della tirannide, o di quella democrazia ebbra di se, che è una nuova forma di tirannide [3].

Così anche in Aristotele, come già in Platone e in Socrate, compare la distinzione del diritto naturale e del diritto legale. Il diritto naturale è quello che ha dovunque la medesima forza, che non gli deriva dall'essere o non essere scritto in una legge positiva [4].

Veramente, osserva Aristotele con evidente allusione ai Sofisti, vi sono alcuni secondo i quali nessun diritto

[1] Eth. Nic. V, 7. 1. τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν.

[2] Eth. Nic. V, 7. 1. νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

[3] Vedi i luoghi della *Politica*, dove Aristotele parla della tirannide e della democrazia sfrenata; *Polit.* IV, 4 e 8; V, 9, sovratutto i §§ 6 e 8.

[4] Eth. Nic. V, 7. 1. φυσικὸν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή... Cfr. *Rethor.* I. 10 dove Aristotele distingue pure la legge *comune non scritta* dalle *scritte e particolari*: Νόμος δ' ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός. Λέγω δὲ ἴδιον μέν, καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται· κοινὸν δέ, ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. Aggiungi *Rhetor.* I. 13.

è per natura, poichè ciò che è per natura non muta ed ha dovunque la medesima forza, mentre la giustizia è mutabile, *τὰ δὲ δίκαια κινούμενα*. Ma, soggiunge egli tosto, l'asserzione di costoro non può accettarsi che in parte; tutto muta bensì fra gli uomini, ma ciò non impedisce che alcuni diritti siano essenzialmente naturali e non già un risultato d'una convenzione sociale; c'è per così dire, nel mutabile l'immutabile, c'è nel mutabile una qualche legge naturale, che sotto manifestazioni diverse rimane pur sempre nel fondo la stessa [1].

Evidentemente qui Aristotele ha cercato di conciliare il fatto delle variazioni della giustizia e in genere della morale, su cui tanto s'insiste anche oggidì, specialmente dalla scuola positiva, coll' altro fatto della permanenza e della *naturalità*, per chiamarla così, di alcuni principii. I due fatti non si contraddicono. La permanenza e la *naturalità* dei principii morali non bisogna intendere nel senso di un qualche cosa di rigido e inflessibile, che si manifesti dovunque egualmente: le manifestazioni di questi principii sono anzi diversissime; ma come al di sopra, o al di sotto della infinita diversità dei fenomeni naturali, ci sono leggi che questi attuano nella loro produzione e nel loro svolgimento, leggi che

[1] Eth. Nic. V, 7. 2. *δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα (νομικά), ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς· καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει.* Dell' ultimo periodo *καίτοι* ecc. accettiamo la correzione del Bekker, accettata dal Susemihl, e interpretiamo col Michelet: *Ius apud Deos est immutabile, jus apud homines mutabile omne; sunt tamen nihilominus hominum jura quaedam naturalia, quaedam non.*

rappresentano il costante nell'incostante, l'uno nel vario; così egualmente, le cognizioni morali dell'uomo e i suoi costumi partecipano bensì al movimento evolutivo del suo spirito e dell'ambiente sociale in cui vive, c'è bensì la parte variabile e transitoria della virtù e del vizio; ma in mezzo a questa varietà ed evoluzione, in mezzo a questo mutamento perenne sovranuotano, per così dire, e vanno mano mano attuandosi certe leggi e certi principii, che costituiscono come il fondo buono dell'umana natura, e a cui la realtà e la pratica dovrà sempre più accostarsi come ad un ideale nobilissimo.

Come abbiamo detto superiormente, non è un concetto nuovo questo che Aristotele mette innanzi, d'un diritto naturale, δίκαιον φυσικόν, accanto a un diritto positivo, δίκαιον νομικόν. Socrate parla di leggi non scritte, νόμοι ἄγραφοι, di leggi eterne e divine, che contengono in se stesse le pene per chi le trasgredisce, in un suo celebre dialogo con Ippia [1]; Platone parla di leggi del mondo di là, οἱ ἐν Ἅιδου νόμοι, sorelle delle leggi civili [2]; e Ippia stesso, mentre non riconosce alcuna forza obbligativa alle leggi civili che mutano per mutar di tempo e di luogo [3], mentre chiama la legge civile un tiranno che sforza gli uomini a molte cose contro natura [4]; ammette alcune leggi superiori, che in ogni paese nello stesso modo si osservano, e la cui origine è non umana, ma divina [5].

E non soltanto nei filosofi è questa distinzione;

[1] Xenoph. *Memor.* IV, 4.

[2] *Criton.* XVI, 54 C.

[3] *Memor.* IV, 4. 14.

[4] Plat. *Protagor.* XXIV, 337. ὁ δέ νόμος, τύραννος ὢς τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.

[5] *Memor.* IV, 4. 19.

anche nella coscienza popolare pare che sia penetrata, se Sofocle se ne fa l'interprete in quei versi solenni, in cui Antigone ai comandi del tiranno oppone quelle leggi non scritte, immutabili, divine, ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα, che non solo furono oggi e furono ieri, ma che vivono sempre, e di cui nessuno sa dire quando abbiano cominciato [1].

Ma Aristotele non rinnova soltanto un'idea già vecchia, quando al di sopra delle leggi positive afferma esservi qualche cosa di eterno e divino, esservi una legge naturale. Mentre afferma questo, avanza di molto quelli che aveano sostenuto la medesima tesi; poichè, come osserva il Ferrari, questi opponevano al diritto positivo il diritto naturale, e il secondo fondavano su tradizioni popolari e sull'ispirazione della coscienza; egli invece cerca di trarre dalla comparazione dei fatti una norma costante di essi, e di dimostrare che « le leggi positive son più o men buone a seconda che più o meno perfettamente traducono nelle istituzioni civili quella legge generale che scaturisce dalla comune natura degli uomini. Egli porta insomma anche qui i suoi criterii più positivi intorno alla scienza, e cava dall'attuazione dei particolari per lavoro astrattivo quella legge che altri ammettevano senza guardare ai fatti, e a cui davano un'esistenza trascendente, quando non la lasciavano in un'indeterminatezza oscurissima » [2].

Così Aristotele riconnette il diritto positivo e il diritto naturale, che i Sofisti aveano tentato di scindere. Il diritto naturale è come l'ideale che deve mano mano

[1] *Antigon.* v. 440 e seg. Οὐ γάρ τι νῦν κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
Ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη.
Cfr. anche *Sofocl. Edip. re* v. 865.

[2] Ferrari op. cit. p. 268.

attuarsi nel diritto positivo, è come la razionalità perfetta, a cui le leggi dello stato devono conformarsi per essere veramente giuste e legittime.

Anche l'*equità*, quella che Aristotele chiama ἐπιείκεια, è una specie di giustizia naturale a cui le leggi devono conformarsi. L'equità non è semplicemente giustizia secondo le leggi positive; è anzi di queste una correzione felice. Ogni legge positiva è di sua natura indeterminata e parla in generale; non è possibile determinare, quando viene decretata, tutti i casi particolari che si possono presentare. Il legislatore traccia una regola che valga per ciò che accade d'ordinario (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον λαμβάνει ὁ νόμος), sapendo bene che non può valere per tutti i casi possibili; è questo un difetto imputabile alla natura stessa della cosa, non alla legge o al legislatore. Ora può avvenire in un caso dato, che esca fuori dell'ordinario, che la stretta e rigida applicazione della legge sia ingiusta; la vera giustizia consiste allora nell'allontanarsi dalla legge scritta, nel raddrizzarne il difetto, ciò che avrebbe fatto lo stesso legislatore, se avesse previsto questo caso. Così l'equità corregge l'ingiustizia della giustizia scritta, corregge il diritto positivo colle ispirazioni del diritto naturale. Simile al regolo lesbio, che, essendo di piombo, si piega agli accidenti della pietra, e ne segue le forme e i contorni, l'equità s'accomoda, senza corrompersi, a tutte le circostanze inattese dei fatti particolari: delle sue decisioni non si può in antecedenza determinare la formola; la regola di ciò che è indeterminato è di necessità indeterminata, τοῦ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν [1].

La preoccupazione di Aristotele è qui sempre la

[1] Vedi per tutto quanto riguarda l'*equità* l'importantissimo capitolo X del libro V della Nicomachea. Cfr. anche *Retorica* I. 13,

legge positiva: alle sue formole brevi, inesatte pel loro rigore medesimo, bisogna sostituire, nella pratica, il libero e delicato apprezzamento dei fatti, delle circostanze, dei rapporti, senza il quale la morale è una scienza vuota e falsa, e la legge può condurre a delle vere ingiustizie. La giustizia sociale dev'essere corretta dalla giustizia naturale, che con quella deve costituire come un solo tutto.

Ma la giustizia naturale, l'equità, l'ἐπιείκεια, non ha la sua applicazione che alla giustizia determinata dalle leggi positive?

Il concetto dell'equità è in Aristotele troppo ristretto. Non soltanto essa corregge le leggi in ciò che queste possono avere di difettoso; non soltanto fa che queste s'interpretino con criterii larghi e benigni, e non si prendano dal lato peggiore (ἐπὶ τὸ χεῖρον), anzi si sminuiscano (ἐλαττωτικός) nelle loro applicazioni[1]; non soltanto insomma si estende a quella parte dell'umana attività che è regolata dalla legge; ma comprende ogni genere di rapporti che si possono stabilire fra gli uomini, si estende a tutta la sfera dell'umana attività. Si potrebbe dire che ne sia espressione la formola: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso,» formola larga e comprensiva, suscettibile di essere applicata a tutto e a tutti, e non soltanto ai casi determinati dalle leggi.

Non daremo ora che un cenno della giustizia propriamente detta. È noto con quanta profondità e verità Aristotele abbia trattato questa questione. La dottrina

dove leggiamo: ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τό παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.

[1] Eth. Nic. V, 11. 8. ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστιν.

della giustizia è, con quella dell'amicizia, la parte più bella e perfetta dell'Etica Nicomachea.

La giustizia, in un senso larghissimo, è abito di conformare le proprie azioni alle leggi; e, siccome le leggi comandano ogni specie di virtù, essa è la riunione di tutte le virtù, sta nell'esercizio di queste con relazione agli altri uomini, è il bene altrui, τὸ ἀλλότριον ἀγαθόν, come dice con frase energica Aristotele [1]. Ma oltre questo significato generale e troppo largo e indeterminato, la giustizia ne ha un altro, più particolare, più ristretto e preciso.

La giustizia è sovratutto eguaglianza, e siccome l'eguaglianza può aver luogo nella distribuzione dei beni e degli onori, oppure nelle transazioni e negli scambi, nella riparazione delle ingiurie, nella compensazione dei danni, abbiamo due specie digiustizia, la distributiva (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον), e la *correttiva* o *compensativa* (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν) [2]. Tanto la prima quanto la

[1] Eth. Nic. V, 1. 12-17. Vedi specialmente queste parole del § 17 καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἐστίν.

[2] Eth. Nic. V, 2. 12 τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾽ αυτὴν δικαίου ἕν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τίμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστιν καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἕν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. A torto si chiamò dai più giustizia *commutativa* quella che Aristotele chiama *correttiva*, τό διορθωοικὸν δίκαιον, perocchè la giustizia *correttiva* non si riferisce soltanto ai contratti, alle permute quali le intendiamo noi, come compere, vendite, prestiti, garanzie, locazioni, depositi, mercedi; ma abbraccia anche moltissimi altri casi di rapporti e di scambi tra gli uomini, come furti, adulterii, false testimonianze, veneficii, uccisioni ecc. La parola συναλλάγματα, che Aristotele adopera

seconda suppone di necessità quattro termini, due persone e due cose. Ogni scambio e ogni distribuzione non può infatti avvenire che fra due o più persone, e le cose distribuite o scambiate devono essere almeno due. Ma mentre nella giustizia *distributiva* si richiede che il merito d'un uomo stia alla porzione di bene che gli è dovuta, come il merito d'un altro uomo alla porzione di bene che gli è egualmente dovuta, sicchè non basta determinare il rapporto delle cose, ma bisogna anche combinarlo col rapporto delle persone, e si ha perciò una vera e propria proporzione geometrica, che si potrebbe rappresentare colla formola A: B::C: D: [1]; invece nella giustizia *correttiva* non ci sono da comparare e bilanciare che le cose scambiate, indipendentemente dalle persone. Qualunque siano i contraenti, qualunque sia il loro carattere, la loro condizione, la loro fortuna, il loro merito, essi non entrano punto nella determinazione della quantità scambiata. La giustizia in questo caso sta nella perfetta eguaglianza delle due cose che si scambiano; quanto altri dà, altrettanto deve ricevere in contraccambio.

E ciò avviene anche nell'altro caso della giustizia correttiva, nel caso cioè che si tratti di riparazione di ingiurie, di compensazione di danni. L'ingiuria è come due, e la riparazione dev'essere come due; il danno è come dieci, e la compensazione dev'essere

per indicare tutte queste cose, si traduce male e troppo restrittivamente con *contratti* o *commutazioni*; si tradurrebbe meglio con *rapporti*, *relazioni*, indeterminatamente. (Cfr. Eth. Nic. V, 1. 13). Della giustizia *commutativa* in senso stretto, di quella giustizia cioè che ha luogo nelle compere, nelle vendite, nei contratti ecc., Aristotele parla nel cap. 5 del libro V §§ 8-18; ma questa è parte della *correttiva*, e non tutta la *correttiva*.

[1] Eth. Nic. V, 3, specialmente i §§ 5-15.

come dieci, indipendentemente da ogni considerazione di persona; la legge guarda solo alla differenza del danno, trattando i colpevoli alla stessa stregua, come eguali (πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος καὶ χρῆται ὡς ἴσοις). Il giudice ha il compito di pareggiare le partite; egli è come la giustizia personificata, ed opera come chi, delle due parti disuguali in cui fu tagliata una linea, tolga alla maggiore quello che avanza per aggiungerlo alla minore; solo allora gl'interessati dicono d'avere quello che loro spetta, τὸ αὑτοῦ: infliggendo la pena, il giudice annulla il vantaggio che l'offensore ha sull'offeso[1].

Aristotele ha cercato di tradurre in linguaggio matematico anche la giustizia *correttiva*, rappresentandola con una proporzione aritmetica continua. Ma è difficile comprendere, osserva molto giustamente lo Ianet[2], come si possa costruire una proporzione con un solo rapporto; il rapporto di eguaglianza perfetta fra la perdita e il guadagno. Aristotele qui pecca per soverchio rigore e sottigliezza; egli avea ben detto nel principio della Nicomachea che non bisogna pretendere dalla morale l'esattezza della matematica[3].

Del resto Aristotele limita esclusivamente la giustizia alla vita sociale; la giustizia è la virtù sociale per eccellenza; non si parla di giustizia che fra liberi e eguali che hanno comunità di vita; per quelli che non hanno queste qualità non ci può essere giustizia che in un certo senso. La giustizia non v'ha che per quelli per

[1] Vedi per tutto questo Eth. Nic. V, 4. Si può aggiungere Eth. Nic. V, 5, 8-18 per quella parte della giustizia *correttiva* che riguarda le vendite, le compere, i contratti ecc.

[2] *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale. Paris-Alcan.* Troisiéme èdition, tome premier p. 183.

[3] Eth. Nic. I, 3. 4.

cui v'ha la legge, e legge non v'ha là dove non può essere ingiustizia [1]. Perciò se si parla di una giustizia del padrone verso lo schiavo, o del padre verso i figli, se ne parla soltanto per analogia; lo schiavo e il figlio (quest'ultimo finchè non sia d'una certa età e non sia separato dal padre), sono proprietà dell'uomo, sono come una parte di lui stesso, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ; e verso le cose proprie, verso se stesso, assolutamente parlando, non si dà ingiustizia, e quindi neanche giustizia [2].

Più che verso i figli e gli schiavi, può aver luogo giustizia verso la moglie, sebbene anche questa specie di giustizia famigliare sia ben diversa dalla giustizia sociale [3].

Sarebbe facile notare qui quanto questi concetti che riguardano i rapporti specialmente del padrone collo schiavo e del padre col figlio, siano erronei, e contrarii a quello spirito di fraternità e d'eguaglianza che già fin d'allora incominciava a manifestarsi nel mondo: sarebbe anche facile far le maraviglie come mai un filosofo del valore di Aristotele si sia indotto a considerare non solo gli schiavi, ma i figli stessi, almeno fino ad una certa età, come una proprietà del capo della famiglia, sicchè anche

1 Eth. Nic. V, 6. 4. τοῦτο (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) δ' ἔστιν [ἐπὶ] κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μή ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλά τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ' ἐν οἷς ἀδικία.

2 Eth. Nic. V, 6. 8-9 οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἁπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτά· οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν.

3 Eth. Nic. V, 6. 9.

sopra di questi, e non sopra quelli soltanto, egli abbia un potere dispotico, un'autorità assoluta [1]: si potrebbe anche, slargando i limiti della trattazione, mostrare la falsità della dottrina, pure per tanti rispetti importante, con cui Aristotele si prova di giustificare la schiavitù, cercandone il fondamento nella natura, e non nel diritto del più forte e nell'autorità delle convenzioni, come si soleva fare ai suoi tempi [2]. Ma tutto questo oltrepasserebbe lo scopo nostro. A noi preme soltanto mostrare che la virtù è per Aristotele sovratutto sociale; e la giustizia negata agli schiavi ed ai figli minori, negata a rigore perfino alla moglie, rinchiusa nei limiti della vita politica e della legge positiva, ne è la prova più sicura.

VII.

Ed ora in che rapporto, secondo Aristotele, si trova la virtù morale colla natura dell'uomo?

[1] È da credere però che le parole della Nicomachea con cui Aristotele dichiara che i figli sono una proprietà del padre e che verso di loro non si può commettere ingiustizia, non siano che un'iperbole per esprimere l'autorità sovrana e irresponsabile del padre verso i figli. In realtà l'autorità del padre, Aristotele non considera come affatto arbitraria, poichè altrove dichiara che è da paragonare a quella d'un re, non a quella d'un despota (*Polit.* I, 1255 b 1 Ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τεκνῶν δὲ βασιλικῶς): ora il potere regio differisce in questo dal potere dispotico, che il primo mira all'interesse dei sudditi e il secondo al suo proprio. Cfr. Ianet *Histoire de la Science patilique* ecc. vol. 1. p. 201-202.

[2] *Polit.* I, 1253-1260. Cfr. Ianet op. cit. vol. 1 p. 194-199.

Aristotele afferma esplicitamente che la virtù s'ingenera in noi non già per natura, ma per abitudine (ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται... οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται); niente di ciò che è per natura in una data maniera, si potrebbe avvezzare diversamente da quello che la natura sua comporta; la pietra che per natura va all'ingiù, non si avvezzerebbe ad andare all'insù, neppure se altri la gettasse in su dieci mille volte per avvezzarvela [1]. È bensì vero che se la virtù non è in noi per natura, non per questo si può dire che sia contro natura (παρά φύσιν): la natura nostra non si oppone al formarsi e allo svolgersi in noi della virtù morale; noi siamo per natura tali da accoglierla. e da non farle opposizione e resistenza, πεφυκόσι ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς ἀρετάς [2].

Per tal modo il mondo morale è per Aristotele non opposto al mondo naturale, ma diverso da esso; il mondo morale è esclusivamente fattura umana, produzione dello spirito per mezzo della consuetudine.

Ma come è nata la consuetudine? com'è sbocciata la prima operazione da cui la consuetudine si origina? come ha avuto incremento? Alla consuetudine stessa non si può in nessun modo assegnare quella prima operazione.

Quest'obbiezione si direbbe Aristotele abbia fatto a se stesso; e perciò, in un altro luogo, parla di una virtù naturale, φυσικὴ ἀρετή, vale a dire di una disposizione naturale che è come preparazione alla virtù morale, e che si trova con questa in quel rapporto in cui l'abilità naturale si trova colla prudenza: « A tutti sembra che ciascun costume si trovi in noi in qualche maniera per natura; perocchè subito fin dalla nascita abbiamo la

1 Eth. Nic. II, 1 §§ 1, 2, 4.

2 Eth. Nic. II, 1. 3.

disposizione ad esser giusti e temperanti e forti e alle altre virtù»[1]. È bensì vero che questa disposizione non è ancora la virtù, e deve, per diventar tale, esser assoggettata all'impero della ragione; perocchè «anche nei fanciulli e nelle bestie sono gli abiti naturali; e tuttavia senza la mente sembra che arrechino danno»[2]: ma in ogni modo questa disposizione naturale c'è, ed è come il dato, il presupposto della virtù morale; anzi nel mondo morale sono due parti, la virtù naturale, e la virtù morale, ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἔστιν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία[3].

Così il mondo morale che dapprima pareva staccarsi dalla natura e sorgere, se non in contrasto con essa, almeno in un dominio diverso dal suo, in ultimo si riconnette alla natura.

L'affermazione quindi, già accennata, di Aristotele, che la virtù morale non è in noi per natura, ma si acquista coll'uso e coll'esercizio, non si deve prendere nel senso che in noi non ci sia niente d'originario e primitivo, non ci sia un'inclinazione speciale, da cui possa svolgersi la virtù; bensì che la virtù non esista già in noi bell'e data e presupposta in potenza, ma che la dobbiamo far noi operando, che ce la dobbiamo acquistare gradatamente, con dolore e fatica, per merito

1 Eth. Nic. VI, 13. 1.

2 Eth. Nic. VI, 13. 1.

3 Eth. Nic. VI, 13. 2. Che alla formazione della virtù morale concorra un elemento naturale, un elemento cioè non fatto, ma dato, lo provano anche i seguenti luoghi, oltre il citato: Eth. Nic. III, 5, 17, dove la buona disposizione naturale è chiamata ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ εὐφυΐα, Eth. Nic. IX, 9. 6, dove i ben disposti da natura alla virtù chiamansi ὡς ἀληθῶς εὐτυχεῖς ed Eth. Nic. X, 9, 3, dove parlasi d'un'indole ben nata, ἦθος εὐγενές.

nostro, pure servendoci a tal uopo di elementi originarii che sono in noi per natura [1].

È noto in qual conto fosse tenuta nell' antichità quella che si chiama oggidì la *trasmissione ereditaria.*

Pindaro celebrando le lodi d' Ippoclea tessalo, che avea vinto il premio alla corsa del doppio stadio, risale all' Eraclide ond' ebbe principio la stirpe di lui, perchè dalla stirpe quegli ritrasse la sua virtù [2]: altrove contrappone la virtù acquistata con la fatica e la cura del singolo cittadino, a quella *discesa per li rami*, e trova la seconda di molto superiore alla prima [3]. Teognide anche più di Pindaro ha chiaro in mente il concetto della virtù della stirpe, forse per l' aspra lotta che ebbe, egli patrizio, a sostenere colla democrazia soverchiante [4]. Aristofane paragona i vecchi cittadini alle vecchie monete, oro fino, ben suonante, d' ottimo conio, accetto del pari ai Greci ed ai barbari; e i nuovi alle nuove, coniate nella maniera peggiore, d' infimo rame: i primi, di buona stirpe, sono per ciò stesso savi di mente e giusti e per bene; i secondi invece, gente servile, capitata non si sa donde, cattiva e di cattiva genia [5].

[1] Ecco come s' esprime a questo proposito lo Zeller, commentando Aristotele: « Die Naturanlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt; jene ist uns angeboren, diese entsteht allmählich durch Uebung ». *Philosohie der Griechen*, Zweite Abtheilung p. 485. Tubinga 1862. E altrove p. 483. « Das Vermögen ist uns angeboren, die Tugend und Schlechtigkeit nicht ».

[2] *Pyth.* X. 19.

[3] *Nem.* III, 69 e seg.

[4] Theognid. nell' edizione del Welcker, passim. Cfr. i *Prolegomeni* dello stesso Welcker.

[5] *Ranae* 718 e seg.

È ben vero che altri attribuirono ben poco valore alla stirpe. Così Democrito ha lasciato scritto che *molti più diventano buoni per istudio che per natura*[1], ed Epicarmo che *lo studio dà più che non la buona natura*[2]: Licofrone poi, un sofista, sostenne addirittura che valore di stirpe è *nome vano*, e che in niente si distingue chi l'ha da chi non l'ha[3]. Ma Socrate, pur poco o nulla, secondo pare, facendo dipendere dalla stirpe, faceva dipendere molto dalle condizioni fisiche dei genitori[4]; e Platone affermava esplicitamente che la disposizione è migliore da natura dove è buona e vecchia la stirpe[5]; e raccomandando nella Repubblica che si combinino in una certa maniera i connubii, mostrava di riconoscere che dalla qualità dei genitori dipende la qualità dei figliuoli; la volontà di ciascuno, in tutto o in gran parte, è fatta dalle disposizioni a lui trasmesse dai genitori.

Aristotele ha addirittura un libro intorno alla bontà della generazione o della stirpe, Περὶ Εὐγενείας, libro perduto, ma di cui ci rimane un estratto in Stobeo.

Εὐγενεία, egli dice, vuol dire virtù, valore di stirpe, e stirpe di valore è quella in cui persone di valore sogliano generarsi da natura. Ciò avviene quando un principio di valore s'ingeneri nella stirpe, chè «il principio ha questa potenza, fare molti esseri com'esso è». «Negli uomini come nei cavalli e in ogni altro animale

1 Stob. *Floril.* XXIX, 66. Ed. Gaisford vol. II, p. 11.

2 Ib. 54 p. 10.

3 Citato da Aristotele nel suo libro περὶ Εὐγενείας nell'estratto fattone da Stobeo; ib. LXXXVI, 24 vol. III p. 200.

4 *Memorab.* IV, 4. 23. Qui Socrate dice che non basta, perchè il figliuolo sia buono, che buono sia il padre; e insiste molto sulle condizioni fisiche dei generanti.

5 *Alcib. Maior* XVI. 120 D.

ha luogo questo ». *Eugeni*, di buona stirpe, sono adunque coloro che discendono da buoni ab antico, a patto però che ci sia stato nella stirpe alcuno il quale abbia dato la prima mossa e la mossa duri. Che se alcuno nella stirpe, pur buono lui, non ha tal potenza da generare esseri simili a se, i suoi discendenti non si potrebbero allora chiamare *eugeni*, di buona stirpe [1]. Però, osserva Aristotele in altro luogo, «v'ha la messe nelle stirpi degli uomini, come v' ha nei prodotti della terra »; sicchè « quando sia buona la stirpe, vi nascono per un pezzo uomini segnalati; poi si fermano; poi ne manda fuori da capo » [2]. E perciò c' è come una varietà e intermittenza nella produzione delle stirpi, e il principio di cui è parola più sopra, è immaginato come un seme che talora dà frutti buoni e in gran copia, talora scarsi e cattivi; concetto che già prima d' Aristotele avea espresso anche Pindaro [3].

Ma anche con questa restrizione, il valore della trasmissione ereditaria è in Aristotele notevole; nella Nicomachea ei giunge fino ad ammettere una perfetta e vera felicità di natura, τελεία καὶ ἀληθινὴ εὐφυΐα, che è come una specie di occhio naturale, con cui si giudica rettamente e si sceglie quello che è bene secondo verità, ὄψιν ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ᾽ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται [4]. Anzi

[1] Περὶ Εὐγενείας 1490 A 1 - B 6; 1490 B 31 - 1491 A, 1 - 20 citato dal Bonghi nella sua lettera intorno ai *Limiti ed al fine dell' Educare* vol. III. della traduzione di Platone. Dichiariamo poi qui che tutte queste notizie riguardanti il valore della stirpe e la trasmissione ereditaria abbiamo tratto dal Bonghi; e chi volesse averne di più dettagliate rimandiamo alla bellissima lettera citata.

[2] Aristot. *Rhetor*. II. 1390 B.

[3] *Nem*. XI, 48 e seg. Cfr. Bonghi, lettera citata.

[4] Eth. Nic. III, 5. 17.

si direbbe che a questo punto egli riduca a ben poca cosa l'opera dell'individuo; l'attività di questo è costretta ad esercitarsi in una o altra direzione secondo il fine che è posto in lui dalla natura[1]; solo i mezzi in questo caso sono in suo potere.

E non solo la trasmissione ereditaria, ma mille altre influenze, diciamo noi, si esercitano sulla natura degli individui; non tutte le circostanze stanno nell'eredità sola; se questa è una legge, non è la legge. L'eredità mette le condizioni più intime; ma ve ne sono anche d'esterne, e d'ogni maniera; il clima, il modo d'allevamento, lo stato agiato o disagiato della famiglia, i costumi di questa; i costumi, le leggi, le istituzioni della società; insomma tutto l'ambiente fisico e sociale in cui l'individuo nasce e cresce. Tutte queste influenze, in maggiore o minore proporzione, intrecciandosi, temperandosi, eccittandosi, mortificandosi a vicenda, concorrono a determinare la natura prima dell'individuo, danno come il fondo, il sostrato su cui s'eleva poi l'attività dell'*io*, poichè l'*io* senza quegli elementi non è, pur non essendo nessuno di essi. L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbian lasciato dietro di se; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale; è un'attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia; ma la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi, dipende dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana.

Aristotele adunque egregiamente ha fatto a tener conto di un fondo naturale, a cui s'aggiunge e sovrappone l'attività cosciente e direttiva dell'*io*; a non considerare l'individuo come una specie di *tabula rasa*,

[1] Eth. Nic. III, 5, 18. ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε.

su cui l'esercizio e l'abitudine venga a scrivere tutto quanto; a non ridurre insomma la virtù a una semplice questione di abitudine e di educazione. L'opera e l'attività sovra tutto; (la filosofia d'Aristotele si fonda tutta sul concetto d'attività); ma opera e attività, che si esercitino su qualche cosa di preesistente.

Si dirà che ammettendo le attitudini naturali alla virtù e quindi anche al vizio, si viene a negare che virtù e vizio sono opera nostra? Aristotele discuterà questa questione, e noi la discuteremo con lui nel Saggio che terrà dietro a questo, sulla dottrina della Volontà.

VIII.

Appunto perchè sono in gioco nell'operare morale certe disposizioni naturali, dipendenti in gran parte dalla sensibilità fisica ed animale, il sapere ha poca importanza per la moralità.

È questo il punto in cui Aristotele si allontana più che mai da Socrate e da Platone.

Aristotele dice esplicitamente che in riguardo alla virtù il sapere poco o niente ha di forza, μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει [1]; che quand'anche si sappia ciò che è buono e giusto, non per questo si diventa abili a farlo [2]; e attacca direttamente Socrate, e lo nomina, là dove afferma che la

[1] Eth. Nic. II, 4. 3. πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (ἔχειν) τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει.

[2] Eth. Nic. VI, 12. 1. οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά (τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθά) ἐσμεν.

sentenza che nessuno che giudichi rettamente, opera mai contro il meglio, e se lo fa, lo fa per ignoranza, mette in dubbio cose che manifestamente si vedono, contraddice all' esperienza quotidiana, ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς [1]. La virtù non è sapere, sebbene non sia senza sapere; e Socrate era nel vero, quando credeva che la virtù non fosse senza sapere, era in errore quando affermava che la virtù fosse sapere [2].

Il sapere necessario alla virtù non è il sapere teoretico, è il sapere pratico; in morale non si tratta di conoscere che cosa sia la virtù, ma come si generi, e come si deva operare per diventar buoni [3]. Socrate ha trascurato il sapere pratico; ha pensato che basti il sapere teoretico per la pratica della virtù, sostenendo per ciò che la virtù si può comunicare da uomo a uomo per via d' insegnamento.

Contro questa sentenza Aristotele osserva che, in materia di bene, non vi può essere discepolo possibile senza la pratica del bene; chi si fa uditore di morale deve aver l'animo apparecchiato convenientemente dai buoni costumi; la conoscenza viene da qualche cosa, viene dall' essere, e chi non ha fatto alcuna esperienza dei buoni costumi, non può conoscere nè buoni costumi, nè buoni principii [4]. Chi, anzichè operare il bene, si contenti di ragionare intorno ad esso, e creda per questa via di diventar buono, fa come quegli ammalati, che ascoltano bensì con attenzione i consigli

1 Eth. Nic. VII, 2. 1-2.

2 Eth. Nic. VI, 13. 3. Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.

3 Eth. Nic. II, 2. 1 e X, 9, 1-2.

4 Eth. Nic. I, 4. 6-7 e X, 9. 6.

del medico, ma si guardano poi dal tradurre in atto cosa che sia stata loro imposta [1]. Ma che cosa è il sapere pratico, così necessario alla moralità? Perchè, mentre il sapere ha poco o nulla di forza per la virtù, diventa poi, sotto una certa forma, indispensabile per la virtù stessa?

Aristotele, come sappiamo, ha distinto nell'anima umana due parti; una parte irragionevole e una parte ragionevole. Della parte irragionevole abbiamo detto [2]. La parte ragionevole comprende due potenze; colla prima contempliamo le cose che non possono essere altrimenti, che, vale a dire, son necessarie; colla seconda contempliamo quelle che possono essere altrimenti, che, vale a dire, sono contingenti: la prima è detta *scientifica* (τὸ ἐπιστημονικόν), la seconda *discorsiva* o *raziocinativa* (τὸ λογιστικόν) [3]. La ragione *discorsiva* s'accoppia all'appetito, e se ne ha la ragione *pratica*, o volta all'operare. Lo scopo di questa è la verità, ma non la verità considerata teoreticamente, bensì la verità in quanto serve al fine pratico di rettificare l'appetito, di misurarlo, di regolarlo, di tracciargli la via che deve seguire; l'appetito è una forza cieca, e ha bisogno di esser guidato dalla ragione. È propria per conseguenza della ragion pratica la verità che va d'accordo col retto appetito, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ [4]; quello che la ragione afferma è seguito dall'appetito; quello che la ragione nega è dall'appetito avversato, ἔστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτο ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή [5].

1 Eth. Nic. II, 4. 5.

2 Cfr. la *Dottrina della felicità nell' Etica Nicomachea* p. 204.

3 Eth. Nic. VI, 1. 5-6.

4 Eth. Nic. VI, 2. 3.

5 Eth. Nic. VI, 2. 2. È importante il riscontro che fa Aristotele

Ma la ragione discorsiva non possiede naturalmente e spontaneamente l'abilità di guidare l'appetito illuminandolo; quest'abilità bisogna che l'acquisti coll'esercizio e coll'abito: l'abito per cui la ragione *discorsiva* può deliberare rettamente intorno a ciò che è bene ed utile al conseguimento del fine supremo della vita, costituisce la prudenza (φρόνησις)[1].

La prudenza, sebbene virtù intellettuale, si può considerare come la forma delle virtù morali. Senza la prudenza le virtù morali non sarebbero; esse risiedono come in loro soggetto nell'appetito, e l'appetito ha bisogno di esser guidato. Ma la prudenza alla sua volta non può essere senza le virtù morali[2]. I sillogismi della prudenza, con cui ci proponiamo questo o quel fine buono, non si possono formare senza la virtù. Il vizio perverte e deprava il giudizio della ragione, e fa che c'inganniamo intorno ai principii dell'azione[3]. I principii dell'azione sono ciò per cui l'azione si fa (τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά), e chi è corrotto dal vizio non può scorgere il principio vero, e se ne propone uno falso[4]. Ora, falsato e corrotto il principio, saranno anche false

fra l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις) della mente, e il seguire (διώξις) e il fuggire (φυγή) dell'appetito. Per tal modo la cognizione e la pratica sono strettamente congiunte fra loro.

[1] Eth. Nic. VI, 5. 1.

[2] Eth. Nic. VI, 13. 6 δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

[3] Eth. Nic. VI, 12. 10 ἡ δὲ ἕξις (ἡ φρόνησις) τῳ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς.... οἱ γάρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν.... διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

[4] Eth. Nic. VI, 5. 6.

le conclusioni che se ne cavano in riguardo all'operare. Senza la virtù non si ha la prudenza, ma quella certa destrezza o abilità naturale (δεινότης), che, qualunque sia il fine prefisso, anche malvagio, mette in opera tutto ciò che valga a conseguirlo; senza la prudenza non si ha la virtù morale, ma una virtù naturale, che, scompagnata dalla prudenza, è come un corpo robusto, a cui manchi la vista; che corre quindi il rischio di gravi danni ed offese [1].

Virtù e prudenza sono adunque tanto unite da formare una cosa sola; la virtù fa diritta la mira, τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, la prudenza fa diritti i mezzi per arrivarvi, ποιεῖ ὀρθὰ τὰ πρὸς σκοπόν [2].

In questo fatto dell' unione della virtù morale colla prudenza, Aristotele trova la soluzione di quella questione che fu tanto agitata da Socrate e da Platone, se la virtù sia una sola, o ce ne siano più. Finchè si tratta, dice Aristotele, delle virtù naturali, φυσικαὶ ἀρεταί, cioè delle disposizioni naturali alla virtù, può darsi che altri non sia egualmente disposto per natura ad ogni virtù, bensì soltanto ad alcune, e sotto questo rispetto quindi le virtù siano separate le une dalle altre; ma quando si tratta delle virtù morali, per cui altri è buono veramente, siccome queste non vanno mai disgiunte dalla prudenza, e la prudenza è una sola, così chi ne ha una le ha tutte, e chi le ha tutte ne ha una. Insomma le varie maniere d'operare il bene sono congiunte fra loro in armonia ed unità dalla prudenza [3].

[1] Eth. Nic. VI, 13. 1.

[2] Eth. Nic. VI, 12. 6. Cfr. VI. 13. 7 οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

[3] Eth. Nic. VI, 13. 6. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ᾧ

A chi poi osservasse che è un circolo il presupporsi a vicenda della virtù e della prudenza, come è un circolo la dimostrazione in cui due proposizioni si provino reciprocamente l'una per mezzo dell'altra; Aristotele potrebbe rispondere che in questo caso il circolo non esiste che in apparenza. Non abbiamo già qui da una parte la virtù morale, e dall'altra la prudenza, sicchè queste possano stare separatamente, come nel caso della dimostrazione le due proposizioni; la virtù senza prudenza non è virtù, ma qualche altra cosa; come la prudenza senza la virtù non è prudenza, ma qualche altra cosa. La virtù e la prudenza sono necessarie a costituire la virtù vera, come la materia e la forma a comporre l'unità dell'individuo.

Poichè la prudenza è necessaria alla virtù, Aristotele rettifica la definizione che ha dato della virtù in più luoghi « *la virtù* è *un abito secondo retta ragione* », in questa maniera: « *la virtù è un abito con retta ragione* [1].

διαλεχθείη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὴν ἤδη τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. Nel cap. IX del libro II della *Morale Grande*, e nel XV del libro VII dell'*Eudemia*, è descritto il collegamento di tutte le virtù nell'amore del bello e del buono; e lo stesso pensiero, sebbene da un punto di vista diverso, è espresso qua e là nel libro X della Nicomachea (cap. 6 - 9). Vere virtù comprensive e universali nella vita pratica sono però sempre, secondo Aristotele, la *prudenza* e la *giustizia*.

[1] Eth. Nic. VI, 13. 4 - 5. πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἕξιν.... τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν

E molto a proposito, poichè la virtù morale non soltanto risulta di appetito, ma anche di ragione, e quando si dicesse *abito secondo retta ragione,* parrebbe risultare soltanto di un elemento appetitivo, che si conformasse esteriormente alla ragione, non già che la possedesse in proprio [1].

Ci potrebbe essere un abito secondo prudenza o retta ragione, e tuttavia non essere virtù, quando la prudenza o retta ragione non appartenesse al soggetto proprio dell'abito. Perchè ci sia virtù, bisogna che l'abito non soltanto, ma anche la retta ragione appartenga a chi ha l'abito.

Riconoscendo che la virtù morale non è possibile senza la prudenza, che anzi questa costituisce come la forma di quella, Aristotele concede alla ragione e all'intelletto una giusta parte nella formazione della moralità, nel tempo stesso che non disconosce, come Socrate,

μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.

1 Cfr. il commento del Michelet al luogo citato (Eth. Nic. VI, 13, 5): « Hoc (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) ab κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον eo differt, quod non solum λόγος inest virtuti (scilicet morali), sed etiam affectus et appetitus » (Op. cit. p. 229); e il bel commento del Segni: « E' (Aristotele) non vuole che le Virtù sieno interamente Prudenze; nè vuole anchora, che elleno sieno a punto secondo la ragione; conciosia chè nel primo modo elleno sarebbeno stiette Virtù intellettive; e nel secondo sarebbono stiette Virtù appetitive. Onde aggiugne egli un terzo modo nel diffinirle, cioè che elleno sieno con la retta ragione, e non che elleno sien' retta ragione, nè secondo la retta ragione; perchè diffinendole egli con la retta ragione elle vengon' da una banda ad esser' fondate nell'Appetito; e dall'altra vengono ad havere perfettione dall'Intelletto mediante la Prudenza, che è la lor' forma » (Op. cit. p. 327).

l'importanza di altri elementi, quali l'elemento sensibile e appetitivo, e un elemento acquisito, l'abitudine [1]. Così anche nell'ordine morale egli considera l'uomo nella sua totalità, e non ne smezza e divide le facoltà; senso, intelletto, esperienza sono in gioco del pari. Si potrebbe anzi mettere in rilievo una considerevole analogia fra la sua dottrina della conoscenza, e la sua dottrina della virtù; in tutt'è due è l'esperienza che tiene il primo posto; nell'una l'esperienza che ci offrono i sensi, nell'altra quell'esperienza speciale che prende il nome d'abitudine, e che consiste nel dare una speciale direzione ai nostri impulsi appetitivi; poi viene l'intelletto e la ragione, che a questa doppia esperienza dà norma e forma.

IX.

Ma la prudenza, in causa della sua importanza per quanto riguarda le virtù morali, merita una considerazione e una trattazione anche più larga.

La prudenza è virtù universale; essa è la guida suprema di tutta la vita pratica e civile; quindi non soltanto abbraccia sotto di se la prudenza che possiamo chiamare *individuale*, ma la *famigliare* eziandio e la

[1] Nella *Grande* Morale (I, 1. 7) si fa rimprovero a Socrate di avere soppresso nella virtù l'elemento appetitivo (πάθος) e l'abitudine (ἦθος): μετὰ τοῦτον (Πυθαγόραν) Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων (ἀρετῶν), οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει· τοῦτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπιστῆμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ

politica, con cui da una parte si provvede al buon andamento della famiglia, dall'altra alla prosperità e alla felicità dello stato. Per verità, quando si parla di prudenza, s'intende più propriamente quella con cui si provvede al bene proprio, mentre a quelli che provvedono al bene pubblico, agli uomini politici, è riservato piuttosto il nome di *faccendieri*, πολυπράγμονες, poichè sembra che s'occupino di cose a loro estranee e affatto indifferenti. Ma gli è chiaro che il bene proprio non può stare indipendentemente dal bene della famiglia e dello stato; l'uomo è un essere essenzialmente sociale; la vita sua è connessa colla vita della società e ne dipende; e però la prudenza individuale presuppone e la famigliare e la politica [1]. Aggiungasi che la prudenza ha bisogno dell'esperienza per formarsi, e l'esperienza non si acquista che per mezzo della consuetudine e del commercio cogli uomini; l'uomo isolato non può essere prudente [2].

La prudenza, in tutte le sue forme, ha per oggetto le azioni, e versa per ciò stesso intorno a cose singolari, τὰ καθ' ἕκαστα, e che possono essere e non essere [3]; l'universale e il necessario non appartiene ad essa, ma alla scienza [4]. È questa la ragione per cui un giovinetto potrebb'essere, ad esempio, buon matematico e buon

διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ· γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ· συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν.

1 Vedi per tutto questo Eth. Nic. VI, 8, 1-4.

2 Eth. Nic. VI, 8. 5. Cfr. il commento del Michelet a questo luogo p. 209-210.

3 Eth. Nic. VI, 5. 3, ed Eth. Nic. VI. 8. 5.

4 Eth. Nic. VI, 3, specialmente il § 2.

geometra, non mai prudente e saggio: l'esperienza dei particolari richiede gran numero d'anni[1].

Non è a dire però che non ci sia nella prudenza qualche cosa che ricordi la scienza, e che in essa manchi affatto la cognizione dell'universale.

La maniera in cui si forma l'azione assomiglia al processo sillogistico. Come nel processo sillogistico si parte da principii generali e si viene a conclusioni particolari, così nell'azione si parte dalla conoscenza del bene generale, e in seguito, per mezzo della conoscenza del bene particolare nel caso attuale, si conclude che bisogna tendere a questo bene. Io conosco, ad esempio, il principio generale che le acque pesanti sono dannose alla salute; conosco un'acqua particolare come pesante; ne concludo che è necessario che me ne astenga[2]. Del resto delle due cognizioni, l'universale e la particolare, la più importante per la prudenza, il cui oggetto è l'azione, è pur sempre la particolare: finchè la mente è ferma nell'universale, l'operare non è possibile. Vediamo infatti alcuni che non sanno e che pure hanno esperienza di casi particolari, essere più atti a operare di quelli che sanno, ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, οἱ ἔμπειροι. Se altri sappia, ad esempio, che le carni leggere sono facili ad essere smaltite ed igieniche, e poi non sappia quali sono leggere, costui certamente non provvederà alla sua salute; invece vi provvederà chi sappia che sono leggere ed igieniche, ad esempio, le carni degli uccelli[3].

Da questa analogia della maniera in cui si forma l'azione colla maniera in cui si forma il sillogismo,

[1] Eth. Nic. VI, 8. 5-6.

[2] Eth. Nic. VI, 8. 7.

[3] Eth. Nic. VI, 7. 7.

Aristotele cerca di trarre la spiegazione del fatto che altri, pur conoscendo il bene, operi contrariamente ad esso. Può avvenire, egli dice, che altri sappia ciò che è bene in generale, cioè conosca la proposizione maggiore del sillogismo pratico, e non sappia ciò che è bene in particolare per una circostanza speciale, cioè non conosca la minore del sillogismo; oppure può avvenire che s'abbiano bensì tutt'e due queste specie di cognizioni, ma quando si tratti di praticarle, ci si serva unicamente dell'universale, e per nulla della particolare: in questi casi si può peccare senz'essere tuttavia ignoranti [1]. Senza dire che la conoscenza si può avere in abito e non usarla attualmente, ovverossia averla e non averla ad un tempo, come avviene in chi dorme, o nel pazzo, o nell'avvinazzato; che è la condizione nella quale si trovano coloro che si danno in braccio alle passioni: i quali possono bensì sapere quello che è bene, e tuttavia dall'ira, dalla libidine e da altre voglie siffatte essere acciecati [2].

E qui, come si vede, c'è una nuova critica di Aristotele contro Socrate, che sosteneva chi sa non poter peccare, il peccato essere effetto d'ignoranza. Dove però è notevole che, malgrado la critica, Aristotele finisce coll'accostarsi a Socrate. Quando, egli dice, altri sappia ciò che convien fare, e vi rifletta nel momento dell'operare, sarebbe bene strano, δεινόν, ch'egli operasse altrimenti da quello che conviene [3]; se altri può peccare per avere

1 Eth. Nic. VII, 3. 6.

2 Eth. Nic. VII, 3. 7.

3 Eth. Nic. VII, 3. 5. ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίςτασθαι), διοίσει τὸ [ἀκρατεύεσθαι] ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ [ἀκρατεύερθαι] ἔχοντα καὶ θεωροῦντα, τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.

soltanto la conoscenza dell'universale e non quella del particolare, sarebbe meraviglioso (θαυμαστόν,) che peccasse quando avesse le due conoscenze [1]. Se si pecca conoscendo l'universale e il particolare attualmente, gli è perchè non si sa mettere il particolare sotto quell'universale che gli conviene [2]. Insomma, e questo mi pare il pensiero d'Aristotele, quando il sapere non ci contentiamo soltanto d'averlo, ma ce ne serviamo: quando non vogliamo averlo soltanto in abito, ma in atto; quando il sapere è efficace veramente, e si è, per così dire, assimilato a noi e alla nostra natura, sicchè non è il sapere dei fanciulli che ripetono meccanicamente quello che udirono e non ne sanno il significato, nè quello degl'istrioni e degli ubbriachi che cantano i versi d'Empedocle senza comprenderli [3]; di più, quando il sapere è completo, vale a dire, non abbiamo soltanto la conoscenza dell'universale, ma quella eziandio del particolare, e possiamo per ciò formare, all'occasione, il sillogismo pratico come si deve; l'operare si conforma al conoscere, e il peccare è impossibile.

Con queste rettificazioni la dottrina di Socrate si può accettare.

Come si vede, dopo molte oscillazioni e titubanze e dopo una critica in gran parte giusta, Aristotele ritorna pur sempre al pensiero fondamentale della Scuola socratica, che il sapere ha valore sovra tutte le cose, e che nella stessa vita pratica tiene in ultimo il primo posto. Certo egli non si ferma al solo sapere teoretico, come avea fatto Socrate: il *video meliora proboque, deteriora*

[1] Eth. Nic. VII, 3, 6 in fine.

[2] Eth. Nic. VII, 3 9-10. Cfr. il commento del Segni a questo luogo Op. cit. p. 344-345.

[3] Eth. Nic. VII, 3. §§ 8 e 13.

sequor, era anche allora la condizione di tanti uomini, che non poteva sicuramente passare inosservata: ma al sapere non si può negare il compito suo di schiarire, di illuminare e per ciò stesso di dirigere e servir da guida. La ragione non è ciò che in proprio costituisce l'uomo, la parte più nobile ed elevata dell'umana natura, quello da cui deve pigliar norma e forma tutto ciò che all'uomo appartiene? E il sapere non è il prodotto più schietto e genuino della ragione? Adunque al sapere, anche nella vita pratica, spetta un compito importantissimo. È un fatto che molti mali e molti vizii sarebbero evitati quando si avesse appreso ad averne orrore. L'antropofagia, ad esempio, che disgraziatamente è pratica diffusa presso tanti popoli barbari, deve sicuramente la sua diffusione al non avere quei popoli coscienza del male che fanno; i pregiudizii religiosi per cui si sacrificavano, e si sacrificano anche oggidì delle vittime umane alla divinità, hanno la medesima sorgente; l'impudenza sfacciata di talune popolazioni allo stato d'infanzia, per cui le donne si prostituivano e si prostituiscono allo straniero, è in gran parte ancora l'effetto dell'ignoranza. E nei bassi fondi delle società nostre civili non troviamo la conferma di questo medesimo fatto? Pure non accettando l'identificazione ammessa da alcuni antropologi fra delinquenza e idiotismo, bisogna però riconoscere che spesso i delinquenti sono d'un'intelligenza ristretta e d'uno spirito angusto, donde la loro inferiorità e il loro svantaggio nelle lotte sociali. Perfino certi vizii puerili e quasi innocenti implicano e suppongono una certa ignoranza da parte di chi li ha. Si può ammettere, ad esempio, che il millantatore, il vanitoso, abbia coscienza di diventare ridicolo colle sue millanterie, di diventare spiacente e insopportabile? Egli che aspira sovra tutto alla stima degli

altri, se sapesse gli effetti della vanità, per vanità nasconderebbe il suo vizio. Senza fare una certa parte all' ignoranza, non si comprenderebbe, osserva molto giustamente lo Ianet [1], quella massima profonda del Vangelo che «si vede bene il fuscello che è nell' occhio del vicino, e non si vede la trave che è nel proprio».

Ma dunque basta conoscere ciò che è bene per farlo, e ciò che è male per astenersene, sicchè si possa identificare senza più la virtù col sapere e la malvagità coll' ignoranza? Certo la vera virtù, la virtù ideale, ἡ ἰδέα τῆς ἀρετῆς, come la dice Platone, è la virtù illuminata dal sapere; mentre al contrario la virtù d'opinione, quella che si fonda sulla coscienza attuale dell' individuo, che potrebbe non essere illuminata dal sapere, e credere vero bene quello che non è bene che in apparenza, non è, secondo lo stesso filosofo, che un'ombra di virtù, σκιὰ ἀρετῆς; e così egualmente il vizio non dipende spesso che dall' ignoranza del bene. Ma il sapere, per essere condizione, e importante condizione di moralità, ha bisogno di una trasformazione; ha bisogno di diventare efficace, di farsi pratico, operativo; se rimane nel campo della speculazione e della teoria, a nulla giova per l' operare.

L' idea dev' essere insieme una forza; la dottrina delle *idee forze* trova qui la sua applicazione: e per essere una forza, bisogna che parli insieme al cuore e alla volontà, bisogna che s'addentri in noi, che s'identifichi con noi, per così dire, che faccia parte intima della nostra natura, non già soltanto che ci illumini dal di fuori.

Il che vuol dire che oltre il sapere e più del sapere, sono anche necessarie altre condizioni per la moralità: è un fatto che in parecchi casi l' uomo fa il male con coscienza e in conoscenza di causa. Il bene non basta

[1] *La Morale*, Paris Delagrave 1887 p. 510.

che sia conosciuto, bisogna anche che sia amato; non basta che rimanga nelle altezze serene, ma fredde della ragione; bisogna anche che scenda nelle regioni più basse, ma calde del sentimento. Senza calore di sentimento, senza emozioni vive ed ardenti, senza entusiasmo, senza fede passionata, non è possibile la pratica del bene. Il Kant vuole escluso affatto dalla moralità il sentimento; ma è un errore grave. Tolto il sentimento, tolta l'attrattiva del bene, tolto l'amore, manca alla volontà l'energia necessaria per vincere la lotta colle passioni. Il sentimento morale, l'amore del bene è adunque condizione necessaria alla moralità; l'educazione deve mirare a svolgere questo sentimento negli animi; non basta far conoscere agli uomini il bene; bisogna anche farlo amare. « Se la beltà, diceva Platone, ci apparisse in se stessa e senza veli, susciterebbe in noi amori incredibili. » Ciò che Platone diceva del bello, si può dire del bene. Aristotele stesso che non era un poeta, si rappresentava il bene come qualche cosa di sovranamente amabile, e sovranamente desiderabile.

Ma non basta la scienza del bene e l'amore del bene; è anche necessaria la volontà del bene, la forza morale, l'impero dell'anima su se stessa. Quante volte l'amore del bene e la scienza del bene sono impotenti del pari! Quante buone intenzioni inspirate dal cuore e dalla ragione, non riescono a tradursi in atto, per mancanza di un volere energico che sappia imporsi alle passioni e dominarle! Già Sant'Agostino ci ha descritto meravigliosamente, in quella sua prosa colorita e fantastica, la selvaggia energia delle passioni: « Io era simile, egli dice, a quelli che vogliono svegliarsi, ma vinti dalla forza del sonno, ricadono nell'assopimento. Non v'ha alcuno senza dubbio che voglia sempre dormire e non preferisca, se è sano di spirito, la veglia al sonno;

e tuttavia niente è più difficile che scuotere il languore che pesa sulle nostre membra; e spesso, nostro malgrado, siamo presi dalla dolcezza del sonno, quantunque l'ora del risveglio sia giunta.... Io era impigliato nei frivoli piaceri e nelle folli vanità, mie antiche amiche, che scuotevano in certo modo le vestimenta della mia carne e mormoravano: Ci abbandoni tu?.... Se da un lato era attirato e convinto, dall'altro era sedotto e incatenato... Io non rispondeva che queste parole lente e languide: Subito, subito, attendete un poco. Ma questo subito non veniva mai, e questo poco si prolungava all'infinito. Chi mi libererà da questo corpo di morte[1]? ».

Per vincere le passioni, per operare il bene è adunque necessario uno sforzo supremo, un atto personale di risoluzione, è necessaria la forza morale, la volontà. E la volontà non è sapere, sebbene non sia senza sapere; è impulso appetitivo che il sapere illumina e guida, ma che il sapere non produce.

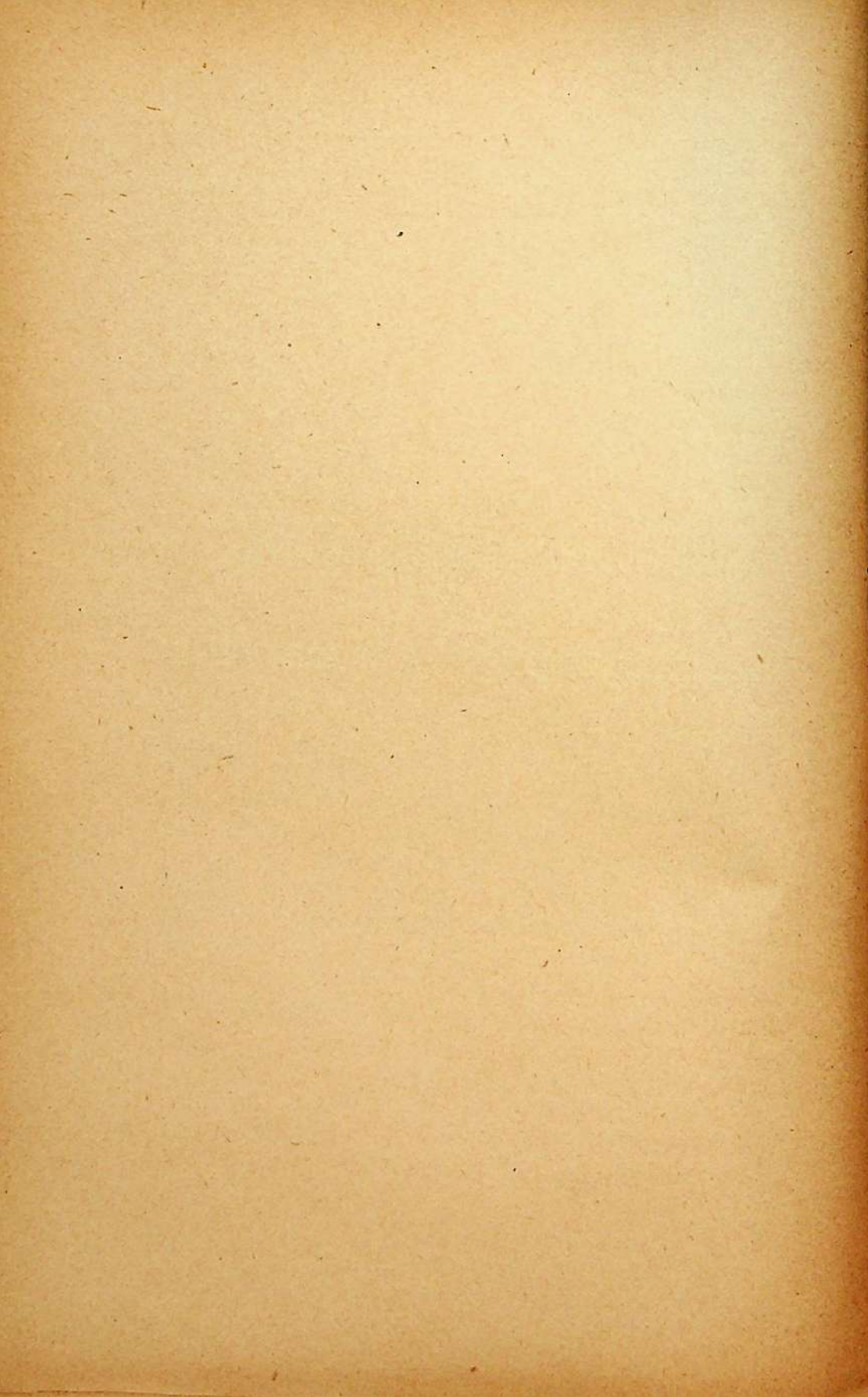
Ben fece Aristotele pertanto ad ammettere come fattore essenziale della virtù la volontà; in questa parte specialmente egli ha oltrepassato di gran lunga la concezione unilaterale e ristretta di Socrate e di Platone, e ha reso servigi eminenti alla morale.

La virtù è forza, scienza, amore indivisibilmente uniti in una medesima azione: della forza conveniva ad Aristotele parlare lungamente, come vedremo nel Saggio che segue.

[1] *Confessioni* lib. VIII.

LA DOTTRINA DELLA VOLONTÀ

NELL' ETICA NICOMACHEA DI ARISTOTELE

I.

La dottrina della volontà in Aristotele è anche più importante della dottrina della felicità e della virtù. Qui più che altrove si manifesta l'originalità del filosofo.

In generale, come abbiamo notato, Socrate e lo stesso Platone aveano considerato condizione, se non unica, quasi unica della virtù il sapere: un'altra condizione scorge necessaria Aristotele; bisogna che l'appetito, trasformatosi in volontà, si rivolga là dove la ragione consiglia, poichè ci può essere contrasto tra gli appetiti da una parte e i consigli della ragione dall'altra, e nessuna efficacia avrebbe in questo caso la ragione, e il lume che viene da questa, indarno si spererebbe che riuscisse a rischiarare le tenebre della passione. Perciò Aristotele si accinge a un esame accurato della facoltà del volere, studiandone gli elementi costitutivi, sorprendendola per così dire nel suo nascere e conducendola su su fino al suo più alto grado di svolgimento, fermandosi sull'imputabilità e sulla responsabilità e mostrandole legate al libero arbitrio, dando insomma di questa condizione interna della virtù una teorica così ampia e completa, quale si poteva appena aspettare ai tempi suoi, e da cui

dovranno in fondo prendere le mosse tutti quelli che si occuperanno di simile argomento.

Già i Cinici aveano riconosciuto nel volere una certa importanza per quanto riguarda la condotta dell'uomo virtuoso; ma erano scarsi accenni, che doveano essere svolti e ampliati: conveniva non soltanto riconoscere l'importanza del volere, ma penetrarne l'intima natura e mettere a nudo il substrato psicologico, sul quale si fonda, e da cui domina, per così dire, ed invigila tutta quanta la vita dello spirito. Il fondamento psicologico che anche qui, come nella teorica della virtù, Aristotele ricerca alla morale, è la sua novità grande e bella.

Cominceremo anche per questo, come pei due Saggi che precedono, dall'esposizione della dottrina.

Poichè la lode ed il biasimo non spettano se non alle azioni che si fanno *volontariamente*, e queste sole quindi sono del dominio della virtù e del vizio, mentre alle altre che si fanno *involontariamente* è riservato il perdono e talora la compassione; è necessaria, ad illustrare anche meglio la natura della virtù, un'altra ricerca ancora, la ricerca intorno a ciò che è volontario (ἑκούσιον) e intorno a ciò che è involontario (ἀκούσιον) [1].

In primo luogo adunque è involontario ciò che altri fa costretto dalla forza, βία, ed è azione forzata, βίαιον, quella il cui principio è al di fuori di chi la fa o la patisce, e a cui chi la fa o la patisce in niente contribuisce

[1] Eth. Nic. III, 1. 1 - 2. Forse si renderebbe assai meglio l' ἑκούσιον e l' ἀκούσιον di Aristotele col nostro *spontaneo* e *non spontaneo*, che col *volontario* e *involontario*. Comunque sia, ricordiamo a scanso di equivoci che il *volontario* con cui traduciamo l' ἑκούσιον di Aristotele, significa quel principio di volere che è nell'Appetito, e non già nella Volontà ragionevole; perchè questo *volontario* è comune anche ai bruti. Cfr. Bernardo Segni *Commento cit.* p. 121.

da parte sua: come se altri venisse trascinato dovecchessia dal vento o da uomini in potere dei quali fosse caduto [1].

Può sorgere il dubbio se si devano considerare volontarie o involontarie o, ciò che è lo stesso, forzate o non forzate, le azioni che altri fa, benchè a malincuore, per paura di mali maggiori, διὰ φόβον μειζόνων κακῶν, o per conseguire cosa onesta, διὰ καλόν τι; come se ci avvenisse di dover gettare in mare le robe nostre, per salvare dal naufragio noi stessi e gli altri [2]; oppure un tiranno ci ingiungesse di commettere qualche cosa di turpe, e solo a tal patto ci desse salva la vita dei nostri genitori o dei nostri figli, che fossero in suo potere [3]. Assolutamente parlando, nessuno vorrebbe gettare in mare le robe sue o sottomettersi, sia pure per ottenere un fine onesto, al comando inonesto di un tiranno: sicchè, prese in sè e assolutamente, quelle azioni sono forse involontarie (ἁπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια) [4]; ma siccome in esse il principio del moto è pur sempre intrinseco a chi opera, e quello di

[1] Eth. Nic. III, 1, 3. βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

[2] Eth. Nic. III, 1. 5.

[3] Eth. Nic. III, 1. 4. Abbiamo creduto col Ramsauer *(Commento all' Etica Nicomachea di Aristotele)* riferirsi l'esempio del tiranno alle azioni fatte διὰ καλόν τι, non già a quelle fatte διά φόβον μειζόνων κακῶν, per le quali ci sembra bastare l'esempio del gettare in mare le merci. Perciò abbiamo invertito nell'esposizione l'ordine dei due esempi. Il Michelet invece *(Commento cit.* p. 98) pare credere l'esempio del tiranno riferirsi alle azioni fatte διὰ φόβον μειζόνων κακῶν, l'esempio del gettare in mare le merci a quelle fatte διὰ καλόν τι.

[4] Eth. Nic. III, 1. 6 in fine.

cui è in noi il principio, sta in noi anche il fare o il non fare; siccome in quel momento e in quella circostanza particolare si fanno volendole fare e preferendole ad altre, e deve parlarsi di volontario e d'involontario non assolutamente, ma avuto riguardo al momento e alla circostanza in cui si opera, quelle azioni si possono considerare come volontarie [1]. Il volontario di questa specie tuttavia è chiamato molto oppurtunamente da Aristotele *volontario misto* [2], perocchè, come osserva lo Zanotti, « per esso vorrebbe l'uomo non far ciò che fa; ma pure lo fa, volendol fare, e volendo con dispiacere, pare in certo modo che voglia insieme o non voglia » [3].

Il giudizio che si pronuncia intorno alle azioni di questa specie varia a seconda dei casi e non è facile; poichè devesi sempre confrontare ciò che fu fatto, con quel bene che speravasi di ottenere, o quel male che speravasi di evitare; non dimenticando mai che fra i beni ed i mali ve ne sono di così grandi, che per causa loro sembra quasi lecito all'uomo checchessia, e fra le azioni fatte di così turpi e malvagie, che niente v'ha per cui possano essere perdonate [4]. Così non merita alcun perdono Alcmeone che uccise la madre, ed è ridicolo ciò ch'egli addusse a sua discolpa: a certe cose non dobbiamo lasciarci costringere, piuttosto è da preferire la morte [5]. Invece

[1] Eth. Nic. III, I. 6 e 10. ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια. C'è in Aristotele per quello che riguarda questa specie d'azioni una certa oscillazione e titubanza, che è assai difficile riprodurre nell'esposizione.

[2] Eth. Nic. III, I. 6 μικταὶ πράξεις.

[3] *Compendio della Morale di Aristotele*, parte II, cap. IV

[4] Eth. Nic. III, I. 7-8.

[5] Eth. Nic. III, I. 8.

quando vi siano tali mali che oltrepassino l'umana natura e che nessuno potrebbe soffrire, se altri, per evitarli, faccia cosa che non deva, è degno, non certamente di lode, ma di perdono; e alle volte è perfino degno di lode chi non dubiti di sottostare a qualche cosa di turpe o doloroso, mirando a fine bello e grande [1].

Del resto è difficile determinare quali cose si debbano scegliere e quali sopportare di preferenza, presentandosi molte differenze nei casi particolari [2]; e ancor più difficile è rimaner fermo nella presa risoluzione, poichè potrebbe smuovercene o il dolore che ci si minaccia, o la turpezza dell'azione, a cui ci si vuole costringere. Chè in generale è questo il caso più comune di tali azioni: ci si vorrebbe costringere a qualche cosa di turpe colla minaccia di grandi dolori. Dove siccome è sempre da preferire il dolore all'operare turpemente, si loda chi non vi si lascia costringere, si biasima invece chi vi si lascia costringere [3].

1 Eth. Nic. III, 1. 7. ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρόν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσι ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν.

2 Eth. Nic. III, 1. § 9 in principio e § 10 in fine.

3 Eth. Nic. III, 1. 9.... ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δὲ ἀναγκάζονται αἰσχρά, ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μή. Il senso di questo luogo imbrogliato mi pare il seguente: è ancor più difficile rimaner fermi nella presa risoluzione di operare in una certa maniera, poichè, essendo il più delle volte doloroso quello che ci aspetta se non operiamo, e turpe quello che ci si vuole costringere ad operare, avviene che o il dolore minacciato o la turpezza dell'azione attuale ci smuova dal nostro proposito. Una donna ha deciso di piegare alle voglie d'un tiranno, anzichè sottostare ai tormenti da lui minacciatile, ma al momento di mettere ad esecuzione quanto ha deciso, la turpezza dell'azione che sta per compiere, la trattiene dal compirla e preferisce i tormenti. Un uomo ha deciso di soffrire

Riassumendo, involontaria o forzata è l'azione il cui principio è al di fuori di chi la fa, e a cui questi in niente contribuisce da parte sua; e il timore di mali maggiori (ὁ φόβος μειζόνων κακῶν) e il fine onesto per cui si operi (διὰ καλόν τι), non rendono punto involontaria o forzata l'azione, sebbene le comunichino un carattere speciale, di cui è necessario tener conto quando si tratti di stabilirne il valore morale.

Che se alcuno dicesse che in realtà l'onesto (τὰ καλά) e il piacevole anche più (τὰ ἡδέα), rendono involontaria e violenta l'azione, perchè costringono dal di fuori (αναγκάζειν ἔξω ὄντα), se ne dovrebbe concludere che tutti in tale ipotesi sono forzati a fare ciò che fanno, poichè tutti operano per questi due motivi, l'onesto e il piacevole[1]; l'utile stesso per cui spesso si opera, non si sceglie se non come mezzo a un bene o a un piacere; ciò che è amato e scelto come fine, è il bene e il piacere[2]. D'altra parte chi opera per violenza e involontariamente, opera con dolore (λυπηρῶς): invece chi opera per il piacevole e

qualunque tormento piuttosto che rivelare un segreto che possa, ad esempio, compromettere la patria; appena sente i tormenti, si rimuove dalla sua decisione. Siccome poi si tratta di dolore proprio, personale, da una parte, e di onestà dall'altra, e siccome è da preferire sempre il dolore al venir meno all'onestà, così l'autore aggiunge: ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι ecc. cioè a dire che si lodano coloro che non si lasciano costringere dal dolore a fare qualche cosa di turpe, mentre invece si biasimano coloro che vi si lasciano costringere. ἔπαινοι è da riferirsi ad ἢ μή, ψόγοι a περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας.

[1] Eth. Nic. III, 1. 11.

[2] Eth. Nic. II, 3. 7· τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις.... καλοῦ συμφέροντος ἡδέος ed Eth. Nic. VIII, 2. 1. δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη.

l'onesto, opera con piacere (μεθ' ἡδονῆς); per la qual cosa se ciò che è piacevole ed onesto costringesse ad operare, si opererebbe ad un tempo con dolore e con piacere, il che involge contraddizione[1]. « È ridicolo adunque, conclude Aristotele, accusare le cose esterne, e non se stesso come facile a venir attirato da esse, e delle azioni belle dar la causa a se stesso, delle turpi alle cose piacevoli » [2].

1 Eth. Nic. III, 1. 11. L'affermazione di Aristotele che chi opera per il piacevole e l'onesto, opera con piacere, non si può accettare che in parte; perocchè, se è vero che chi opera pel piacevole opera con piacere, chi opera invece per conseguire cosa onesta, si sottopone il più delle volte a dolori e non opera conseguentemente con piacere (Cfr. Eth. Nic. III, 1. 7.) Ma si potrebbe risolvere questa contraddizione in cui pare Aristotele si trovi con se stesso, affermando, come fa il Michelet nel suo Commento, che qui (§ 11) Aristotele parla dell'onesto che per se ci spinge ad operar rettamente, mentre prima (§ 7) ha parlato dell'onesto che ci induce a soffrir dolori per ottenerlo. « Postquam auctor de honestate, quae nos ad molestias subeundas impellit, et de molestiis locutus est, quas ut vitemus ad turpia facienda cogimur; jam de voluptate loquitur, quae nos ad haec eadem, et de honestate quae ad recte agendum compellit. Sunt autem haec illis magis spontanea, quia voluptas et honestas fines sunt, quos sponte nostra per se eligimus, molestias autem semper invite subimus, utpote a natura nostra alienas » Michelet Commento cit. pag. 103 - 104. D'altra parte si potrebbe ricordare che nella teoria d'Aristotele è virtuoso solo chi opera il bene con piacere.

2 Eth. Nic. III, 1. 11 γελοῖον δὴ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὑτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα. Il senso del qual luogo è il seguente: è cosa ridicola che, mentre si sostiene che tanto il bene quanto il piacevole ci costringono ad operare, quando si viene alle applicazioni, si sostenga che le azioni buone non siano già dovute, come a causa efficiente, al bene, ma a noi; e per contro le azioni turpi siano dovute

Nel qual luogo il filosofo riconosce evidentemente, e si fa gioco di coloro che non vogliono riconoscerlo, che delle azioni nostre siamo noi la causa efficiente: noi abbiamo in noi stessi una forza e un'energia nostra propria, colla quale possiamo sottrarci alle influenze che ci vengono dal di fuori, perfino all'influenza che ci possa venire dal bene. Il che, o c'inganniamo, o è un accenno abbastanza chiaro alla libertà del volere.

Quanto è detto del bene e del piacere, si può ripetere dell'ira (θυμός) e del desiderio (ἐπιθυμία): le azioni che si fanno sotto lo stimolo dell'ira e del desiderio non sono involontarie [1]. Perocchè se lo fossero, nessuno degli altri animali agirebbe volontariamente, e neppure i fanciulli che agiscono massimamente sotto lo stimolo di questi due moventi interni [2]. D'altra parte anche alle azioni

come a causa efficiente, non a noi, ma al piacere che ci costringe. Per esser conseguenti dovremmo invece tutti due questi generi d'azioni attribuire alle cause esterne. Inteso così questo luogo, mi pare che non si possa dire in riguardo ad esso quello che dice il Ramsauer; (Commento citato): « vides illi (Aristoteli) quasi eodem tempore cum diverso hominum genere rem esse. Qui enim dicant etiam τὰ καλά βίαια esse, non poterunt iidem τῶν καλῶν αἰτιᾶσθαι ἑαυτούς. Invece a me pare si tratti degli stessi uomini. Soltanto mentre in teoria sostengono che il piacere non soltanto, ma anche il bene costringe ad operare, e aggiungono il bene per far passar meglio la loro teoria, in pratica poi sostengono quello che loro fa comodo; fa comodo a loro esser riputati veri autori del bene; non fa comodo esser riputati *autori del male*.

[1] Eth. Nic. III, 1. 21. Noi traduciamo *ira* il θυμός greco. Ma veramente θυμός non significa soltanto l'affetto speciale dell'*ira*. Il θυμός indica l'impeto, la veemenza, il calore dell'animo, ha quindi un significato più largo di *ira*. Tuttavia in italiano non saprei trovare una parola che renda perfettamente il θυμός.

[2] Eth. Nic. III, 1. 22. Qui il *volontario* anche più che altrove

belle siamo spinti da un qualche desiderio, da un qualche affetto, e sarebbe ridicolo dire a nostro elogio volontarie le azioni belle, involontarie le turpi, mentre dipendono dalla medesima causa[1]. Ci sono poi delle cose che conviene desiderare ardentemente, come ci sono dei casi in cui conviene adirarsi: come si potrebbe dire involontario ciò che si fa in questi casi?[2]. Ancora, che differenza c'è fra i peccati che derivano dalla fredda ragione e quegli altri che derivano dall'ira o dal desiderio, per cui questi ultimi soli devano essere involontarii? Sono da evitare sì gli uni come gli altri e le passioni irragionevoli non meno della ragione sono umane[3]. Finalmente perchè si dovranno chiamare involontarie quelle azioni che derivano dall'ira o dal desiderio, che muovono cioè di là donde il più delle volte gli uomini sono spinti ad operare[4]?

Come si vede, Aristotele in questa questione che riguarda il volontario e l'involontario e ciò che è forzato e ciò che non è forzato, procede rettamente dall'estrinseco all'intrinseco, dal mondo esterno al mondo interno. Violenza è solo quella che ci viene dal di fuori, dagli

è preso nel significato speciale di spontaneo. Perciò non è a far le meraviglie se Aristotele dice che appartiene anche alle bestie e ai fanciulli.

1 Eth. Nic. III, 1. 23.

2 Eth. Nic. III, 1 24.

3 Eth. Nic. III, 1. 26. Come si vede l'argomento è questo: le passioni irragionevoli non meno della ragione sono umane: per conseguenza se è volontario ciò che deriva da ragione, è anche volontario ciò che deriva dall'ira e dal desiderio. Qui è ritenuto come volontario tutto ciò che deriva dall'essere dell'uomo; perchè volontario anche qui è preso nel significato di spontaneo. Tratteremo largamente in fine la questione dell'ἑκούσιον e dell'ἀκούσιον.

4 Eth. Nic. III, 1. 27.

elementi, il vento per esempio, o dagli uomini, ed è violenza materiale, a cui non è possibile opporre resistenza; il vento ci trascina o ci solleva; gli uomini, quando ne abbiano il potere e la forza, c'imprigionano, ci tormentano, fanno di noi tutto quello che loro aggrada. Il timore di mali, che si vogliano evitare, un fine onesto per cui si operi, non costituiscono violenza; i mali per verità sono al di fuori di noi, e il bene a cui si miri è anche fuori di noi; ma il timore che si ha dei primi, è cosa subbiettiva, personale, e il bene ci alletta e ci sospinge solo in quanto è appreso ed apprezzato da noi, e s'è quindi trasformato in cosa nostra. Il movente è perciò sempre in questi casi interiore, senza contare che la vera causa motrice, il principio che mette in moto le membra, ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη, appartiene a colui stesso che opera, ἐν αὐτῷ ἐστιν [1].

Altrettanto è da dire del piacere, dell'ira e del desiderio che sono tutti moventi intrinseci, tutti dipendendo dalla natura e dall'essere stesso dell'uomo, di cui sono come la manifestazione. Per Aristotele è volontario o spontaneo tutto quello che è intrinseco all'uomo: egli non si cura di determinare se quello che è intrinseco sia intrinseco soltanto apparentemente, e dipenda in ultimo ancora da qualche cosa d'estrinseco; quello che è nell'uomo, per qualunque motivo vi sia e da qualunque causa derivi, gli appartiene, e gli si deve a giusto titolo attribuire. Il regno dell' ἑκούσιον è vastissimo, quasi tanto vasto quanto la vita dell'uomo.

[1] Eth. Nic. III, 1. 6.

II.

È in secondo luogo involontario quello che si fa per ignoranza (ἄγνοια) [1]. Intorno a questo è però da osservare che non tutto ciò che si fa per ignoranza è a rigore da chiamare involontario; imperocchè chi pure per ignoranza abbia fatto cosa di cui poi non ebbe a pentirsi e a sentir dolore, che anzi a lui piacque di aver fatta, non si può dire l'abbia fatta involontariamente, sebbene per verità neanche volontariamente, non facendosi volontariamente se non ciò che si sa: invece è da dire veramente involontario ciò che si fece per ignoranza e di cui poi si sentì pentimento e dolore [2]. Della quale restrizione è da tenere il massimo conto nello stabilire il grado d'imputabilità d'un'azione. Se altri infatti si compiaccia d'un'azione che fece a sua insaputa, quest'azione che non si poteva dir sua perchè l'ignorava, diventa quasi sua per effetto di quel compiacimento.

Intorno all'involontario per ignoranza è anche da osservare, che bisogna distinguere ciò che si fa per ignoranza, da ciò che si fa ignorando bensì, ma per un altro motivo. Imperocchè l'ubbriaco e l'adirato è certo che non sanno quello che fanno, e tuttavia non si può dire che operino per ignoranza, e quindi si devano ritenere involontarie le loro azioni; le loro azioni, anzichè dall'ignoranza, traggono origine dall'ubbriachezza e dall'ira, da cui non hanno saputo astenersi e da cui derivò appunto l'oscuramento della loro mente [3]. Per conseguenza chi abbia

1 Eth. Nic. III, 1. 3.

2 Eth. Nic. III, 1. 13 e 19.

3 Eth. Nic. III, 1. 14.

permesso che gli affetti dell'animo suo prendano tanta forza da accecarlo interamente, sicchè non possa più discernere quello che pure poteva discernere, costui non accusi come causa di peccato la sua ignoranza, ma quegli affetti che non ha saputo regolare.

Ancora non è da credere che renda involontaria l'azione l'ignoranza dell'universale, cioè del bene e del male, l'ignoranza che riguarda il fine da conseguire, per cui gli uomini volgono l'opera loro ad un fine indegno, non sapendo ciò che sia veramente da desiderare. Il malvagio ignora ciò che convien fare e ciò da cui conviene astenersi; ma non per questo egli è non malvagio: anzi è questa ignoranza appunto la causa della sua malvagità [1]. Chi opera male non può addurre a sua scusa di aver ignorato ciò che conveniva fare. L'ignoranza del bene e del male non può essere ottima scusa del peccato; altrimenti si dovrebbe riputar buono chi pure abbia commesso azioni turpi ed ingiuste, quando in antecedenza abbia stimato bene quello che si propose di fare [2].

Invece rende involontaria l'azione l'ignorare le cose singolari nelle quali e intorno alle quali versa l'azione medesima; chi ignora qualcheduna di queste, ben lungi dall'operare volontariamente, merita compassione e

1 Eth. Nic. III, I. 14 in fine e 15.

2 Aristotele oltre che dell'ignoranza dell'universale, ἡ καθόλου ἄγνοια, parla anche d'un'ignoranza che ha luogo nel *preeleggere*, ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια, come d'una causa della malvagità, αἰτία τῆς μοχθηρίας (Eth. Nic. III, I. 15). Gl'incontinenti, ἀκρατεῖς, non errano nel fine, poichè sanno che si deve fuggire la libidine, ma, tratti dal desiderio, si allontanano dalla via che conduce al fine. In questi c'è conoscenza dell'*universale*, e ignoranza nella *preelezione*. Cfr. Michelet Commento cit. p. 108.

perdono [1]. Essendo le cose singolari, nelle quali versa l' azione, al di fuori di noi ed estranee a noi, l' ignoranza di queste è in qualche modo una causa esterna, un istrumento esterno ed estraneo alla nostra volontà, sebbene in noi; sicchè ciò che si fa sotto il dominio di tale ignoranza, sembra fatto non da chi agisce, ma da questa ignoranza stessa. Mentre l' ignorare che cosa sia bene e giusto e retto dipende da cattiva volontà, ed è non già qualche cosa d' estraneo e d' estrinseco, ma un principio interno, una qualità propria di chi agisce, che rende questo imputabile della sua azione [2].

C' è insomma *un' ignorantia juris*, come la chiamano i legali, e *un' ignorantia facti;* la prima è imputabile, la seconda non è imputabile; *Ignorantia juris nocet, ignorantia facti non nocet.*

L' ignoranza dei particolari può riguardare e chi opera (τίς) e ciò che si opera (τί) e intorno a che o in chi si opera (περὶ τί ἢ ἐν τίνι) [3], e con quale mezzo si opera (τίνι), e per qual fine (ἕνεκα τίνος) e in qual modo (πῶς) [4]. Certamente non è possibile ignorare tutte queste circostanze ad un tempo, chi non sia pazzo; perocchè non foss' altro, come potrebbe chi opera ignorare se stesso? Ma si può ignorare o la sostanza dell' azione, o l' oggetto in cui cade l' azione, o il mezzo, o il modo, o il fine. Per esempio ignora ciò che fa o la sostanza dell' azione, chi ignorando non si dovesse dire una certa

1 Eth. Nic. III, 1. 15.

2 Cfr. il Commento del Michelet p. 105.

3 Accetto la spiegazione del Michelet p. 109. Il περὶ τί e l' ἐν τίνι indicano la medesima circostanza, l' oggetto in cui cade l' azione; soltanto mentre il περὶ τί si riferisce a cosa inanimata, l' ἐν τίνι si riferisce a persona. Refer περὶ τί ad rem inanimam, ἐν τίνι ad hominem.

4 Eth. Nic. III, 1. 16.

cosa, se la lasci sfuggire nel discorso: chi scambi il figlio per un nemico, come Merope, e l'uccida, ignora l'oggetto dell'azione o la persona su cui agisce: ignora il mezzo chi credendo una pietra esser pomice e perciò materia tenera e innocua, oppure essere spuntata l'asta che ha invece acuta la punta, la scagli contro qualcheduno e lo ferisca: ignora il fine chi apprestando all'ammalato una pozione collo scopo di salvarlo, l'uccida; e chi volendo solamente toccare, percuota invece violentemente, è ignorante del modo [1].

Intorno a tutte queste circostanze potendo aver luogo l'ignoranza, chi operi sotto il dominio di questa opera involontariamente.

Se adunque, per quanto s'è detto, involontario è ciò che altri fa costretto dalla violenza e per ignoranza, volontario invece sarà ciò che si fa per un principio intrinseco e conoscendo le singole circostanze in mezzo alle quali versa l'azione [2]; o, come spiega lo Zanotti, avendo considerato le ragioni di farla, « perciocchè le singole circostanze, τὰ καθ' ἕκαστα, che debbon conoscersi dall'operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare » [3].

[1] Cfr. per tutto questo Eth. Nic. III, 1. 17. Accettiamo il πίσας del Susemhil, e non il παίσας del Michelet, del Ramsauer ecc. L'esempio di chi appresta una pozione all'ammalato affine di guarirlo e invece l'uccide, piuttosto che un esempio di chi ignora il fine, ci parrebbe un esempio di chi ignora il modo o il mezzo. Vedi quello che dice il Ramsauer molto giustamente in proposito p. 142.

[2] Eth. Nic. III, 1. 20 τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

[3] Op. cit. Parte II, cap. IV.

III.

Alla conoscenza delle circostanze in cui si compie l'azione, o, ciò che è lo stesso, alla esatta considerazione delle ragioni per cui l'azione si deve compiere, mirano la deliberazione, βούλευσις, e la preelezione, προαίρεσις.

La preelezione, ch'io chiamarei più volentieri *proposito*, ha grande importanza per la virtù, ed è ad essa strettamente congiunta.

Dalla preelezione si giudica il costume meglio che dalle azioni medesime [1]. Per la virtù infatti si guarda di più al come siamo disposti nell'animo, che a quello che si fa; gli atti esterni della virtù possono essere fatti a caso, o per ostentazione, o per simulazione, o per ignoranza, o per violenza; se manca l'intenzione, il proposito interno, la preelezione, προαίρεσις, gli atti virtuosi non hanno valore etico. Che cosa è adunque la preelezione?

La preelezione pur appartenendo al volontario, non è tutto il volontario; il volontario ha un'estensione maggiore; il volontario è il genere, di cui la preelezione è una specie. E difatti e i fanciulli e gli animali operano volontariamente, ma non con proposito deliberato, non con preelezione; e le azioni che sono l'effetto di un moto improvviso dell'animo, non essendo premeditate da chi le fa, non si può dire sicuramente che siano state proposte, o prescelte, sebbene non si possa negare che sono volontarie [2].

[1] Eth. Nic. III, 2. 1. περὶ προαιρέσεως ἕπεται διελθεῖν. οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

[2] Eth. Nic. III, 2. 2.

La preelezione non è neppure un fatto d'ordine appetitivo; nessuna delle specie dell'appetito, il desiderio (ἐπιθυμία), l'ira (θυμός), la volontà (βούλησις)[1], è preelezione. Che l'ira e il desiderio non siano la stessa cosa della preelezione l'argomento capitale è questo, che i primi sono affetti che appartengono anche ai bruti, mentre invece la seconda appartiene soltanto all'uomo. Per quanto poi riguarda il desiderio in particolare, preelezione e desiderio si oppongono l'una all'altro, come avviene nell'incontinente e nel continente, nel primo dei quali la preelezione è vinta dal desiderio, nel secondo per contro il desiderio è vinto dalla preelezione[2]. S'aggiunga che il desiderio ha per oggetto il piacevole in senso positivo, il doloroso in senso negativo; la preelezione invece non ha per oggetto nè l'uno nè l'altro. Chi desidera, qualunque cosa desideri,

[1] L'ὄρεξις, appetito, risulta veramente di tre elementi, θυμός, ἐπιθυμία, βούλησις. Cfr. Eth. Nic. I, 13. 18 e la nota del Ramsauer a quel luogo: « τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν: hoc denique nomen τοῦ ἀλόγου illius.... ad quod universam τὴν ἠθικὴν ἀρετήν referri mox discemus. Primum est in eo quod habet ἐπιθυμίαν, at insunt etiam alia, ut addita voce καὶ ὅλως monemur, quae praeter τὴν ἐπιθυμίαν τῆς ὀρέξεως sunt. Ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις (414 b 2) » pag. 75.

[2] Eth. Nic. III, 2 4 καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὔ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμῶν δ' οὔ. Il continente e l'incontinente hanno questo di comune che c'è in loro una specie di lotta intestina come di forze ostili; da una parte il desiderio, dall'altra la ragione; nel continente la ragione si assoggetta il desiderio ribelle, nell'incontinente il desiderio ottiene il sopravvento. « Quum Aristoteles ad mores hominum spectans, ut breviter loquamur, quatuor distinguat genera (qui boni, qui mali sunt, qui ἐγκρατεῖς et ἀκρατεῖς), in duobus illis quos priore loco diximus, discrimen quo in anima ἡ ὄρεξις a ratione differt ante

sia buona o turpe, per una certa necessità dell' umana natura se la finge come piacevole; chi preelegge, anche se per caso preelegga i più turpi piaceri, se li rappresenta sempre come beni [1]. Non è adunque da confondere il desiderio, colla preelezione.

Anche meno è da confondere l' ira con la preelezione, poichè le cose che si fanno sotto l' impulso dell' ira, sono ben lontane dall' esser fatte con meditazione e proposito deliberato [2].

La volontà, sebbene affine, non è neppur essa la stessa cosa della preelezione. La volontà infatti può versare intorno a cose che o sono del tutto impossibili, come chi volesse vivere immortale, oppure sono tali che il farle non è in potere di chi le vuole, come chi volesse che un certo istrione o un certo atleta vincesse. Chi preelegge invece, non si propone cose impossibili, salvo il caso che sia pazzo, nè cose che non sia in suo potere di compiere [3]. Aggiungasi che la volontà si riferisce piuttosto al fine, la preelezione invece, ai mezzi che conducono al fine. Noi vogliamo esser felici, scegliamo i mezzi necessari al conseguimento della

oculos non est. Iam enim in probis hominibus τὸ ὀρεκτικόν totum se conformavit ad auctoritatem rationis, in pravis eo redacta est ut potentiae τοῦ ὀρεκτικοῦ libenter assentiat et inserviat. Contra οἱ ἐγκρατεῖς et οἱ ἀκρατεῖς id commune habent, ut in utrisque spectetur intestina animi dissensio et dimicatio quasi virium hostilium ... In ἀκρασίᾳ enim victa ratione optime apparet quanta sit propria τῆς ὀρέξεως vis spernentis τὸν λόγον...; in ἐγκρατείᾳ vero subacta cupidinis rebellione eventus docet, rationem iubentem atque increpantem aditum habere ad τὸ ὀρεκτικόν ». Ramsauer Commento cit. p. 74.

1 Eth. Nic. III, 2 5. Cfr. la nota del Ramsauer a questo luogo.

2 Eth. Nic. III, 2. 6.

3 Eth. Nic. III, 2. 7-8.

felicità. Dire che si sceglie d'essere felici non sarebbe conveniente [1].

Se però la volontà è differente dalla preelezione, non è differente che nella maggiore estensione ch'essa ha: noi vogliamo quello che preeleggiamo, ma non inversamente tutto quello che vogliamo preeleggiamo [2].

Stabiliti i confini tra la preelezione e le singole forme dell'appetito, resta a vedere se la preelezione sia un fatto d'ordine puramente intellettivo. E qui Aristotele confronta la preelezione coll'opinione, δόξα, dando però all'opinione un valore e un significato più esteso dell'ordinario, sicchè si può dire che abbracci in generale tutta l'intelligenza [3].

[1] Eth. Nic. III, 2. 9.

[2] Eth. Eudem. II, 10. 17 ἅπαντες γὰρ βουλόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλόμεθα, πάντα προαιρούμεθα. Osservo però che in realtà tutte le cose che si vogliono, si scelgono anche; perocchè le cose impossibili non si vogliono, si vorrebbero soltanto; c'è, vale a dire, per quanto riguarda le cose impossibili, un volere iniziale, non una vera e propria volizione; c'è il *vorrei*, non il *voglio*.

[3] Eth. Nic. III, 2. 10-15. L'opinione com'è intesa qui abbraccia in realtà tutta l'intelligenza, perchè in 1° luogo si riferisce anche alle cose eterne, che cioè non possono essere altrimenti, quindi abbraccia quella parte del principio avente ragione, che Aristotele chiama τὸ ἐπιστημονικόν; in 2° luogo si riferisce anche alle cose che possono essere altrimenti, quindi abbraccia quell'altra parte del principio avente ragione che Aristotele chiama τὸ λογιστικόν (Cfr. Eth. Nic. VI, 1. 5-6). Per conseguenza abbraccia l'intera ragione. Senza contare che è θεωρητικὴ διάνοια, perchè δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν, e insieme πρακτικὴ διάνοια, perchè δοξάζομεν τίνι συμφέρει ἢ πῶς. Il δοξαστικόν adunque ha qui la stessa estensione del διανοητικόν. Nel libro VI cap. V § 8 il δοξαστικόν ha un significato più ristretto: ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

Primieramente adunque l'opinione si estende a tutte le cose, non meno a ciò ch'è eterno ed impossibile, che a quello ch'è in nostro potere; la preelezione invece si limita a quest'ultimo appunto, come già s'è fatto osservare [1]. L'opinione ha per sua legge il vero; la preelezione il buono. Coll'eleggere il bene od il male diventiamo di certa qualità, buoni o cattivi, mentre coll'opinar bene non si diventa buoni, come non si diventa cattivi coll'opinar male [2]. E poi si sceglie di seguire o di fuggire una qualche cosa in seguito all'opinione che ce ne siamo formata, ma non si può dire affatto che opiniamo il seguire o il fuggire medesimo [3]. Si noti inoltre che la scelta cade su beni conosciuti, mentre l'opinione si forma là dove manca una perfetta conoscenza [4]. Finalmente se la preelezione fosse la stessa cosa dell'opinione, si vedrebbero le stesse persone opinare e preeleggere il meglio: mentre non è raro il caso che si opini il meglio e per malvagità d'animo si elegga il peggio [5].

Per quanto fu detto adunque la preelezione non è un fatto che appartenga del tutto o all'appetito o all'intelligenza. Forse che risulta di tutti due questi elementi? Vediamolo.

Ma prima esaminiamo che cosa sia la deliberazione,

1 Eth. Nic. III, 2. 10.

2 Eth. Nic. III, 2. 10-11.

3 Eth. Nic. III, 2. 12.

4 Eth. Nic. III, 2. 13. καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν. Intorno al qual argomento si può riferire quanto dice il Ramsauer: Parum in hoc sexto argumento ponderis: ἔνιοι γάρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι 1146 *b* 24-27. Poterit igitur nihilominus ἡ προαίρεσις esse δόξα τις.

5 Eth. Nic. III, 2. 14.

βούλευσις, perocchè la scelta pare non si possa dare senza aver prima deliberato che cosa si debba scegliere. Il nome stesso προαίρεσις indica elezione di una cosa con esclusione d'un'altra, e ciò non si può fare senza un antecedente giudizio e un'antecedente deliberazione.

IV.

La deliberazione, βούλευσις, è come quella specie di giudizio pratico che nelle creature intelligenti e ragionevoli deve sempre precedere l'azione. Perciò appunto non in tutte le cose si delibera e si prende consiglio. Non si delibera sulle cose eterne e immutabili, o sulle impossibili a ottenere; non si delibera sulle cose che dipendono dal caso, e neanche su quelle che dipendono dagli altri uomini; non si delibera su ciò che o per necessità di natura o per altre cause avviene sempre d'un modo, o sempre muta [1]. Si delibera invece su quello che dipende da noi e che può essere operato da noi, βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν [2], là dove però l'esito è incerto e indeterminato, e ci può esser luogo a dubitazioni molte e diverse; chè dove è certezza e sicurezza ed esattezza, anche nelle cose nostre non si delibera [3].

1 Eth. Nic. III, 3. 1-6.

2 Eth. Nic. III, 3. 7.

3 Eth. Nic. III, 3. 8-10. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή..... τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

Si badi però che non si prende deliberazione e consiglio intorno ai fini, ma intorno ai mezzi che conducono ai fini. « Imperocchè nè il medico si consiglia s' egli ha da sanare, nè l'oratore se ha da persuadere, nè il politico se ha da fare buone leggi, nè alcun altro dei rimanenti si consiglia intorno al fine: ma tutti avendosi proposto un qualche fine, indagano in che modo e per quali mezzi sarà ottenuto, e se apparisca che per più mezzi si possa ottenere, ricercano per quale si otterrà più facilmente e meglio, e se non si possa ottenere che per uno, ricercano il come di quest' uno, e il come di quel come, finchè giungano alla prima cagione, la quale nella ricerca è ultima. ... L'ultimo nell'analisi è primo nella generazione » [1]. Le quali ultime parole vanno intese

[1] Eth. Nic. III, 3. 11-12. Non è vero che si deliberi sempre intorno ai mezzi e non intorno al fine. Ecco le giuste osservazioni del Ramsauer a questo luogo: Verius enim hoc (che deliberiamo intorno ai mezzi e non intorno al fine) in artibus, velut medici, oratoris... quam in iis quae ad universam vitam bene ordinandam spectant. Etenim ut ipsius philosophi vestigia premamus, quomodo erit judicandum de illo cui forte factum est χαλεπὸν διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον, quoniam et timet instantem dolorem nec libens admissurus est quod nefas sit (1110 a 29-33)? Annon ambiget deliberabitque, utrum dolor sibi fugiendus an honestas amplectenda sit? Aut igitur duplex genus βουλῆς est, de fine altera, altera qualem h. l. (C 15 sq.) depingit; aut illa quidem meditatio quae ad τέλη pertinet, quamquam et ipsam in κρίσιν aliquam vel αἵρεσιν intendi audivimus, alio nomine indenda erat et a προαιρέσεως genere seponenda. Silentio vero eamdem obruere haud licuerit: nam utrumque negari non poterit et esse eam et facere ad mores hominum. Neque enim in exemplis quibus nititur Aristoteles (b 13 sq.) omnino verum est quod dicit. Fuerunt profecto viri politici, quibus haud ita pro certo constabat, utrum mallent εὐνομίαν comparare civitati an sibi potentiam; atqui ista de fine quaestio est.

così: quando l'uomo nella sua ricerca dei mezzi per giungere a un certo fine, è arrivato a quell'ultimo, oltre il quale non resta più nulla a deliberare, cessa dal deliberare e incomincia a operare: per ciò quello che fu ultimo nella ricerca diventa come il principio dell'azione. Avviene qui quello stesso che nella risoluzione d'un problema di geometria. Chi si propone, ad esempio, di ricercare il centro d'un circolo, dati tre punti della circonferenza, congiunge i punti con due rette, divide le rette in due parti eguali, innalza una perpendicolare sopra il punto di mezzo di ciascuna delle rette, e dove si incontrano le perpendicolari, qui ha il centro del circolo. Il centro del circolo è ultimo a esser trovato, ma in realtà è il principio da cui dipendono i singoli momenti della figura geometrica descritta, è il principio da cui il matematico fu mosso a fare quella sua operazione [1].

Insomma fra la deliberazione e l'azione, fra le βούλευσις e la πρᾶξις intercede questa relazione, che il fine che uno si propone a raggiungere, è il principio della deliberazione, e il termine della deliberazione è il principio dell'azione [2]; ciò per cui si fa l'azione (ὡς οὗ ἕνεκα) è il fine, ciò che muove all'azione è quell'ultima cosa che fu escogitata dalla deliberazione: il primo è causa finale, la seconda è causa motrice (ὅθεν ἡ κίνησις).

Del resto è naturale che se la ricerca mena all'impossibile, si cessi dal deliberare e si abbandoni il pensiero dell'azione [3]; come è naturale che si deva porre un qualche

[1] Eth. Nic. III, 3. 11 in fine: ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. Cfr. il commento del Michelet e del Ramsauer a questo luogo.

[2] Eth. Eudem. II, 11. 6. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως (sc. ἀρχή) ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.

[3] Eth. Nic. III, 3. 13.

limite al deliberare, e non andare di deliberazione in deliberazione all'infinito, mentre sarebbe necessario por mano all'opera [1]. La ricerca cessa quando s'abbia ricondotto il principio dell'azione a se, alla facoltà direttrice [2].

Dopo preso consiglio e deliberato intorno al da farsi, non sempre avviene che lo si preelegga, vale a dire che si formi il proposito di mandarlo ad esecuzione. Può darsi che altri non voglia servirsi di quella maniera d'agire ch'egli stesso ha escogitato nella sua mente. Perchè adunque dalla deliberazione, βούλευσις, nasca la preelezione, προαίρεσις, è necessario che si acconsenta alla fatta deliberazione. Sicchè ciò che si delibera e ciò che si preelegge sono bensì la stessa cosa, ma con questa differenza che ciò che s'è deliberato potrebbe anche non preeleggersi e perchè si dica preeletto, ha bisogno d'esser deciso e risolto da quella parte di noi che tiene il comando, τὸ ἡγούμενον, e a cui spetta preeleggere e per così dire ratificare o non ratificare quello che fu deliberato; precisamente come nelle monarchie omeriche spettava ai re che aveano il comando, decidere e risolvere intorno a quello che la βουλή avesse consigliato [3], comunicando poi al popolo le loro decisioni e risoluzioni.

[1] Eth. Nic. III, 3. 16 in fine. εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει.

[2] Eth. Nic. III, 3. 15. ἔοικεν δὴ ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων. Cfr. Eth. Nic. III, 3. 17 παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον.

[3] Eth. Nic. III, 3. 17. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετὸν ἐστίν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον· δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προέλοιντο

In poche parole, può avvenire che la parte appetitiva della nostr'anima, la ὄρεξις, si opponga alla presa deliberazione, e in tal caso non si ha preelezione; oppure che la ὄρεξις sia disciplinata per modo da lasciarsi guidare dalla ragione e da acconsentire per ciò a quella, e in tal caso ha luogo la preelezione.

Dal che si vede come la preelezione, contrariamente alla deliberazione, non sia semplicemente un fatto d'ordine intellettivo, ma abbia natura mista, risulti cioè d'intelletto e d'appetito, e si possa definire come un desiderio, una tendenza che deriva da deliberazione, e che si conforma ad essa (ὄρεξις βουλευτική)[1].

Per concludere, due momenti si devono distinguere nell'atto complesso del volere. Dapprincipio si delibera intorno ai mezzi necessarii al conseguimento d'un certo fine; è questo il primo momento, il momento della βούλευσις. Compiuta la deliberazione, lo spirito si determina e dà l'impulso necessario per compiere gli atti esterni ed interni che valgano a far conseguire quel fine. È questo il secondo momento, il momento della προαίρεσις. È in questo secondo momento che si manifesta propriamente l'energia del volere; la προαίρεσις è forza appetitiva illuminata da ragione, o, per dirla con Aristotele, è appetito razionale, o ragione appetitiva, è il principio che costituisce in proprio l'uomo, ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος[2]. L'uomo apparisce appena si manifesta la volontà

ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ. Vedi la nota importante del Ramsauer a questo luogo p. 159.

[1] Eth. Nic. III, 3. 19-20. ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

[2] Eth. Nic. VI, 2. 5 in fine. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις

e il potere di deliberare fra due partiti e di decidersi per l'uno di essi, escludendo l'altro. Sta qui la nota distintiva che lo eleva al di sopra degli animali e lo separa da essi [1].

V.

La deliberazione e la scelta, s'è detto, cadono sui mezzi che conducono al fine, cadono su ciò ch'è possibile, cadono su ciò ch'è in nostro potere; tutto ciò che rinchiude una impossibilità fisica o razionale, tutto ciò che oltrepassa la naturale capacità dell'uomo, tutto ciò che riguarda il fine, è escluso dal dominio della deliberazione e della scelta.

Sul fine non si delibera, nè si sceglie; l'appetito volontario, βούλησις, è per natura determinato al fine; anteriormente ad ogni deliberazione e ad ogni scelta noi vogliamo il bene [2].

Aristotele al pari di Socrate, al pari del suo maestro Platone, ammette una tendenza generale dell' uomo verso il bene, tendenza che occupa presso la ragione umana il medesimo posto che l'appetito presso la sensibilità animale. E questa tendenza s'impone a noi; noi l'accettiamo come un fatto intorno a cui non si discute nè si delibera. « L' appetibile, osserva Aristotele, muove dapprincipio, il

ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. Cfr. tutto il capo.

1 Aristot. *De Part. anim.* IV, 10.

2 Eth. Nic. III, 2. 9. ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον. Eth. Nic. III, 4. 1. ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται.

pensiero muove in seguito a causa di esso, di maniera che l'appettibile è l'origine del pensiero... L'appetibile muove senz'essere mosso dal pensiero ch'esso eccita »[1]. E questo appetibile è il bene. Il desiderio e la volontà del bene adunque non è nel potere dell'uomo. In suo potere sono soltanto la deliberazione e la scelta dei mezzi.

La deliberazione e la scelta infatti suppongono non soltanto che due possibili siano presenti, e quindi la contingenza nell'oggetto dell'azione; ma eziandio che l'azione sia contingente per rapporto a noi, vale a dire che niente ci obblighi a scegliere e a tradurre in atto uno dei due possibili piuttosto che l'altro. Contingenza nell'oggetto a cui s'applica, contigenza nel soggetto che la deve applicare, sono le condizioni della scelta[2].

Gli animali hanno bensì potenza motrice e spontaneità di movimenti; ma questi movimenti, pure spontanei, pure non determinati dal di fuori, sono però sempre sottoposti interamente a una forza intrinseca, l'appetito; e si compiono colla stessa rigida necessità con cui in un sillogismo date le premesse se ne trae quella conclusione che vi è contenuta. « Presso l'animale l'appetito tiene luogo della maggiore; la sensazione, o in generale l'intuizione, della minore; l'azione, della conclusione ». « Bisogna bere,

1 *De anima* III, 10. 2 e 7 τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν.... τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι.

2 Eth. Eudem. II, 10. 10-11 τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μέν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ ἀγνοῶν· περὶ ὧν δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μή, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλεύσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι.

dice l'appetito; ecco la bevanda, dice il senso, e tosto l'animale beve [1] ».

L'uomo non ha soltanto le facoltà dell'animale, il principio motore, l'appetito, la sensibilità; ma un'altra facoltà ancora che tutte queste trascende, la ragione: colla ragione compare nell'uomo il potere di deliberare e di scegliere. La maggiore del sillogismo pratico che riguarda il fine da raggiungere, è nell'uomo ancora fatale, perchè il fine è dato da natura e non può essere che il bene; ma la minore, che riguarda i mezzi, non è più abbandonata alla sensazione o all'imaginazione, nè è quindi quella prima che capita; bensì è soggetto di riflessione e di esame da parte della ragione, che la determina liberamente. La minore del sillogismo è perciò contingente, e contingente è anche l'azione, o la conclusione, che partecipa della essenza di quella.

Questa contingenza o libertà nell'operare è il grado più alto a cui possa giungere la natura, ed è il privilegio esclusivo dell'uomo, dell'uomo adulto e maturo, chè il fanciullo partecipa ancora con tutto l'essere suo all'animalità [2].

Per questa contingenza o libertà l'uomo è il padrone dei suoi atti, è il loro generatore, come è generatore dei suoi figli [3]: a nessun altro va attribuita un'azione che a chi l'ha fatta con contingenza e libertà.

1 Ravaisson *Essai sur la metaphysique d'Aristote* t. I. p. 494. « Ποτέον μοι ἡ ἐπιθυμία λέγει· τόδε τὸ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν, ἢ ἡ φαντασία, ἢ ὁ νοῦς, εὐθὺς πίνει. *De Anim. mot. VIII.* Cfr. *De Anima* III, 11, specialmente § 2.

2 Aristot. *Historia anim* I, 1. βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζώων. *Eth. Eudem.* II, 10. 18 οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ.

3 Eth. Nic. III, 5. 5 ἀρχὴν εἶναι γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ

La virtù pertanto è in nostra facoltà, come è in nostra facoltà la malvagità [1]. « Perocchè in quelle cose nelle quali è in nostro potere il fare, è anche in nostro potere il non fare, e in quelle nelle quali sta in noi il *no*, sta anche in noi il *si*: cosicchè se il fare, quando ciò sia bello, è in nostro potere, sarà anche in nostro potere il non fare, quando ciò venga ad essere turpe; e se il non fare, quando il non fare è bello, è in nostro potere, è anche in nostro potere il fare che venisse ad essere turpe. Che se è in nostro potere il fare le cose belle e le turpi, ed egualmente il non farle, e ciò vale quanto esser buoni e cattivi, starà appunto in nostro potere l'esser buoni e cattivi » [2].

Il qual luogo è da intendere così: non c'è ragione che delle azioni cattive si giudichi diversamente che delle buone, e mentre le seconde si trova comodo far dipendere da noi, si creda non dipendano da noi le prime: sono in nostro potere le azioni buone e le cattive nella stessa misura, e poichè dalle azioni risultano gli abiti, anche la virtù e la malvagità. La vecchia sentenza che *nessuno è volontariamente malvagio, nè involontariamente beato*, οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ, è vera nella seconda parte, è erronea nella prima [3]. Anche Socrate errava quando affermava che la malvagità è involontaria e fin anche la

καὶ τέκνων. Cfr. Magn. Mor. δῆλον οὖν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεών ἐστι γεννητικός.

1 Eth. Nic. III, 5. 1.

2 Eth Nic. III. 5. 2-3. Abbiamo tradotto: *ciò vale quanto esser buoni e cattivi*. Il testo veramente ha: τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι. È adoperato qui il passato ἦν perchè fu dimostrato prima (Cfr. il cap. I del libro II) che col fare il bene od il male si diventa buoni o cattivi; e l'autore intende riferirsi a quanto ha detto allora.

3 Eth. Nic. III, 5. 4.

virtù [1]. A chi attribuire le azioni se non all' uomo stesso, a un principio ch' è in lui [2]? Non sono prova di ciò gli onori ed i premi che si danno alle azioni buone, i biasimi ed i castighi che si danno alle cattive? Certamente coi primi si vuole incoraggiare la virtù, e coi secondi distogliere dal vizio: ora chi vorrebbe eccitare o distogliere dal fare checchessia, qualora questo non fosse nel nostro arbitrio? Si eccita forse qualcheduno a non avere caldo o dolore o fame, quando in realtà egli provi tutto questo [3]? La lode ed il biasimo, il premio ed il castigo non si danno alle cose che sono il risultato della necessità, della natura o del caso: non si loda e non si biasima, non si premia e non si castiga che ciò di cui noi siamo la causa [4].

La stessa ignoranza il legislatore punisce nelle azioni umane, quando sia frutto di colpa e derivi, per esempio, da ubbriachezza o da negligenza, che stava in noi evitare [5].

[1] Per verità solo l' autore della *Grande Etica* sostiene che Socrate ammettesse non soltanto la malvagità, ma anche la virtù essere involontaria. Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν.... δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινες εἰσίν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι. *Magn. Mor.* I. 9. 7-8.

[2] Eth Nic. III, 5. 6.

[3] Eth. Nic. III, 5. 7.

[4] Eth. Eudem. II, 6 10. Επεὶ δ' ἥ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, αλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστιν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.

[5] Eth. Nic. III, 5. 8-9.

Perfino certe brutture e certi vizii del corpo, se effetti di trascuranza o di abusi, se dipendenti quindi da noi e non da natura, vengono biasimati e puniti [1].

Taluno potrebbe opporre che se altri trascura i suoi doveri, gli è perchè è tale che non può non trascurarli; che tutto quanto egli fa di male, è necessaria conseguenza del suo carattere, e dell'abito oramai preso di fare il male [2].

Ciò è vero; ma di aver preso quell'abito l'uomo è causa e responsabile. Stava in lui il non condurre la vita tra i maleficii e le gozzoviglie; stava in lui il non compire i singoli atti da cui dovea derivare a poco a poco l'abitudine del vizio; egli pur sapeva, e l'ignorarlo è da insensato, che dagli atti si formano gli abiti; dovea dunque guardarsi dagli atti che conducono ad abiti malvagi. L'abito malvagio è volontario, com'è volontaria la malattia che s'è contratta a furia di sregolatezze e per aver trascurato le prescrizioni del medico.

Si sa, non è in potere di uno, per quanto lo voglia, non essere malvagio, quando malvagio sia diventato: ma era in suo potere non diventarlo. Non è in potere di chi ha scagliato un sasso il trattenerlo, ma era in suo potere non scagliarlo; non è in potere di chi s'è ammalato per sua volontà, riacquistare la salute quando il voglia, ma era in suo potere non ammalarsi [3].

E perciò degli abiti si deve dire bensì che non sono tanto in nostro potere, quanto sono le azioni, perchè di queste siamo padroni dal principio alla fine, e di quelli invece soltanto da principio; ma non per questo si devono considerare come indipendenti da noi e quasi non nostri [4].

1 Eth. Nic. III, 5. 15-16.

2 Eth. Nic. III, 5. 10.

3 Eth. Nic. III, 5. 10-14.

4 Eth. Nic III, 5. 22. οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσιν

Si potrebbe opporre ancora che l'uomo opera sempre mirando, come a fine, a ciò che gli sembra bene; e non dipende dall' uomo che gli apparisca bene questo o quest'altro, non è l'uomo signore dell'apparenza (τῆς φαντασίας οὐ κύριος); invece quale ciascuno è, tale gli apparisce anche il fine; se cattivo un fine cattivo, se buono un fine buono [1].

Ma se ciascuno è in qualche maniera cagione a se stesso del proprio abito, come s' è dimostrato, dipendendo da lui le singole azioni da cui l'abito deriva, è per ciò stesso cagione dall' apparenza, cagione dell' apparirgli questo o quello come bene [2], perocchè il giudizio morale è sempre in corrispondenza all' abito contratto [3], e quali noi siamo, e tale è il fine che ci proponiamo [4].

Se poi s'intenda parlare non già d'una qualità acquisita, d'un abito, da cui dipenda la scelta del fine, ma d'una qualità originaria, dipendente dalla natura, e si dica che l'apparirci questo o quel bene, come fine da conseguire, dipende da natura; in tal caso non si capisce, se l'apparenza del fine cattivo non è in nostro arbitrio, come non deva dirsi la stessa cosa dell' apparenza del fine buono,

καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμέν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτως χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι.

[1] Eth. Nic. III, 5. 17.

[2] Eth. Nic. III, 5. 17 εἰ μὲν οὖν ἕκαστος αὐτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

[3] Cfr. Eth. Nic. III, 4. 4 specialmente le parole ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.

[4] Eth. Nic. III, 5. 20 καὶ τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα.

e si continui a chiamar volontaria la virtù e degna di lode e di premio, mentre invece la malvagità si dice involontaria, e non si ritiene quindi meritevole di biasimo e di castigo. A tutti due egualmente, al buono e al cattivo, il fine apparisce per natura o comecchessia, e vien posto ad obbietto, e tutto quanto essi fanno, in qualunque modo lo facciano, lo riferiscono a questo fine [1]. Quindi non c'è ragione di stabilire una distinzione tra la virtù e il vizio, e la virtù credere opera nostra, e come tale degna di lode e di premio, e il vizio invece indipendente affatto da noi, e come tale non meritevole di biasimo e di castigo. In che cosa è più volontaria la virtù del vizio, se il desiderio del fine non è scelto ad arbitrio, αὐθαίρετος, e conviene, chi ha da riuscir buono, che sia nato così da avere come una specie di occhio naturale, ὄψιν, con cui giudicare rettamente e scegliere quello che è bene veramente, e chi ha ottenuto questo dono, è ben disposto da natura, εὐφυής [2]? Se nessuno è cagione a se stesso di fare il male, ma il fa per ignoranza del fine, credendo di ottenere per questa via il massimo bene [3], nessuno per lo stesso motivo è cagione a se stesso di fare il bene.

[1] Eth. Nic. III, 5. 17-18. εἰ δὲ μηδεὶς αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥςπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυὴς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν. . . . τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον; ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε.

[2] Id. ib.

[3] Id. ib.

Come si vede, Aristotele, in risposta all' obbiezione, ha insistito più che altro sul fatto che virtù e vizio vanno trattati alla stessa maniera, e se si dice involontario il secondo, perciò che l' uomo non è libero nella scelta del fine, involontaria si deve dire anche la prima per la stessa ragione. Ma ha lasciato insoluta la questione che si riferisce all' essere o non essere veramente volontarii la virtù e il vizio.

A che giova infatti a tal uopo affermare che virtù e vizio sono volontarii, perchè sono volontarie le azioni da cui questi derivano? La questione è così semplicemente spostata, dovendosi sempre dimostrare come e perchè siano volontarie le azioni.

In sul finire perciò Aristotele aggiunge: « Sia che il fine, qualunque esso sia, non apparisca per natura a ciascuno, ma sia in parte anche presso chi agisce, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, sia che il fine sia dato da natura; per il fatto che il buono opera volontariamente il resto, la virtù è cosa volontaria, e punto meno verrebbe ad essere cosa volontaria la malvagità. Perocchè similmente anche nel malvagio si ritrova il condursi di per se nelle azioni, sebbene non nel fine, ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει » [1].

Le quali parole indicano che adunque, anche data l' ipotesi che il fine derivi da natura, le nostre azioni però appartengono a noi, sono in nostro potere e non vi siamo determinati; l' uomo opera volontariamente quello che

1 Eth Nic. III, 5. 19 εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἑκάστῳ φαίνεται οἱονδήποτε, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἑκούσιον ἐστίν, οὐθὲν ἧττον καὶ ἡ κακία ἑκούσιον ἂν εἴη. ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.

opera, sebbene il suo operare sia diretto a quel fine. La natura pone il fine, l'uomo pone le opere che conducono a quel fine; quindi degli abiti contratti, virtù e vizio, egli è almeno concausa, συναίτιος [1].

Aristotele però non afferma recisamente che il fine derivi tutto da natura; egli non esclude che possa anche essere in parte presso chi agisce, ἀλλά τι (sc. τοῦ τέλους) καὶ παρ' αὐτόν; cioè, se non m'inganno nell'interpretazione, che l'uomo colla sua energia individuale possa modificare e trasformare il fine posto da natura, e aggiungervi quindi qualche cosa di suo: in tal caso le azioni e gli abiti che ne derivano, sarebbero anche meglio in nostro potere.

Per concludere, Aristotele qui evidentemente occupa come una posizione intermedia fra il determinismo e l'indeterminismo; indeterminismo, perocchè ad ogni buon conto, anche se il fine non lo pone l'uomo, egli opera volontariamente quello che opera per conseguirlo; determinismo, perocchè Aristotele crede che il fine sia posto da natura, o che tutt'al più noi vi contribuiamo in minima parte. Il che concorda con quanto s'è detto più sopra, che il fine essendo voluto e determinato per natura, la libertà e quindi il merito appartiene soltanto alla deliberazione e alla scelta dei mezzi che conducono a quello.

VI.

Per queste condizioni in cui nasce e si svolge, la libertà in Aristotele è di necessità limitata: nè è il

[1] Eth. Nic. III, 5. 20. τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν.

caso certo di parlare della libertà sconfinata di certe scuole. La natura dell'uomo è il limite primo e più forte che ad essa si opponga. Ecco in proposito un luogo assai notevole della *Grande Etica:* « Si potrebbe dire che poichè non dipende che da me l'esser buono, io sarò, quando il voglia, il migliore degli uomini. Ma ciò non è possibile. Questa perfezione non ha luogo neanche per il corpo. Poichè non già perchè voglia prendersi cura del corpo, altri avrà il migliore dei corpi. Chè non soltanto a tal uopo son necessarie cure assidue, ma è necessario ancora che la natura ci abbia dato un corpo bello e robusto. Colle cure, il corpo sarà certamente migliore, ma non sarà per ciò il migliore di tutti. La stessa cosa conviene ammettere per quanto riguarda l'anima. Non sarà il migliore degli uomini chi semplicemente decida di esserlo, se la natura non vi concorra, sebbene sarà molto migliore in seguito a questa nobile risoluzione » [1].

Non si potrebbe assegnare un posto più importante alla natura, e negare con maggiore energia l'onnipotenza del volere. Si direbbe anzi che l'autore della Grande Etica abbassi qui di troppo lo spirito, facendolo dipendere da certe fatalità, analoghe a quelle del corpo. Certo lo spirito ha degli istinti naturali, ma esso non è perfettamente

[1] *Magn. Mor.* I, 11. 4-5. ἴσως οὖν λέγοι ἄν τις, ἐπειδήπερ ἐπ' ἐμοί ἐστιν τὸ δικαίῳ εἶναι καὶ σπουδαίῳ, ἐὰν βούλωμαι, ἔσομαι πάντων σπουδαιότατος. οὐ δὴ δυνατὸν τοῦτο. διὰ τί; ὅτι οὐδ' ἐπὶ τοῦ σώματος γίγνεται τοῦτο. οὐ γὰρ ἄν τις βούληται ἐπιμελεῖσθαι τοῦ σώματος, καὶ δὴ πάντων ἄριστον ἕξει τὸ σῶμα. δεῖ γὰρ μὴ μόνον τὴν ἐπιμέλειαν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τῇ φύσει γίνεσθαι τὸ σῶμα καλὸν κἀγαθόν. βέλτιον μὲν οὖν ἕξει τὸ σῶμα, ἄριστα μέντοι πάντων οὔ. ὁμοίως δὲ δεῖ ὑπολαμβάνειν καὶ ἐπὶ ψυχῆς. οὐ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται.

formato quando si schiude alla vita; e come con una buona igiene si riesce qualche volta a trionfare di certi vizii inerenti alla costituzione fisica, coll'educazione e con un regime conforme alla ragione e alla virtù si può riuscire anche meglio a vincere e a trasformare la natura morale. Del resto, nel luogo accennato, mentre si nega l'onnipotenza del volere, non se ne disconosce però l'efficacia, dal momento che a quanti aspirano alla perfezione si rivolge l'incoraggiamento: « Sarete molto migliori in seguito a questa nobile risoluzione ». E in realtà la risoluzione d'essere il migliore degli uomini, indica non soltanto che in chi la fa, c'è l'idea della perfezione da conseguire; ma il desiderio ancora e la facoltà di fare degli sforzi per conseguirla; e questo desiderio non può nascere che in chi ami già il bene, e trovi in questo sentimento d'amore la forza di attuarlo.

Ma un ostacolo anche maggiore viene alla libertà del volere dalle esigenze logiche del principio di contraddizione.

La libertà, s'è detto, richiede che gli atti dell'uomo siano contingenti non solamente nelle loro condizioni esterne, ma anche nelle loro condizioni interne, sicchè la scelta non sia in alcun modo determinata nè per l'uno nè per l'altro dei due possibili opposti.

Ora in logica due proposizioni contradditorie, di cui cioè l'una affermi e l'altra neghi una medesima cosa, come ad esempio, Socrate è bianco, Socrate non è bianco, ogni uomo è mortale, qualche uomo non è mortale, stanno fra loro in tal rapporto che se l'una è vera, l'altra è falsa di necessità, e se l'una è falsa, l'altra è vera di necessità; in altre parole, la verità o falsità loro è necessariamente posta e determinata. Le proposizioni singolari riguardanti il modo con cui altri agirà nell'avvenire in un caso determinato, comprendono i due lati

d' un' alternativa e rientrano nella categoria delle proposizioni contradditorie; e di esse per conseguenza è da dire quello stesso che s' è detto di queste: altri agirà in un modo o in un altro di necessità; sicchè tutte le azioni che si dicono contingenti, diventano necessarie e la contingenza loro non è che un' apparenza, che tosto è dimostrata dall' applicazione di un principio elementare di logica. « Se è necessario, dice Aristotele, che di ogni affermazione e negazione opposte, sia negli universali, sia nei singolari, l' una sia vera, l' altra falsa; non c' è più indeterminazione nè caso nelle cose, ma tutto avviene necessariamente, sicchè non bisogna più nè deliberare, nè agire » [1].

Non si può negare che l' obbiezione sia forte, e che Aristotele se la sia fatta con perfetta conoscenza di tutti i suoi termini. Egli però la risolve in favore della contingenza e della libertà. Il criterio della verità non pare a lui qualche cosa di astratto, dipendente da deduzioni logiche, ma qualche cosa di concreto, dipendente dall' esperienza, anzi la stessa esperienza; e l' esperienza dimostra che c' è veramente della contingenza nelle azioni. Nel passato e nel presente, quando l' una delle due proposizioni contradditorie sia vera, l' altra è falsa di necessità e viceversa; ma nell' avvenire la cosa è diversa; nell' avvenire tutte due le proposizioni potranno essere considerate come vere egualmente; l' una non sarà più vera dell' altra, οὐδὲν

[1] *De Interpretatione* IX. Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου, ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ, τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης· ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι.

μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής[1]: ciò che è vero e assolutamente vero in questo caso, è che la cosa avverrà o non avverrà senza determinazione precedente. Le proposizioni contradditorie riguardanti l'avvenire hanno per essenza loro l'indeterminazione: « non si possono considerare ad un tempo come future, come singolari e come determinate, senza contraddire i termini stessi della questione »[2].

Così Aristotele neanche dalle esigenze del principio di contraddizione è indotto a negare la libera scelta; la scelta non si può determinare e prevedere in antecedenza.

Nè a questa indeterminazione della scelta si oppone la sua metafisica. Il Dio d'Aristotele, come già fu detto altre volte, è atto puro, è pensiero di pensiero; egli non fa che pensare se stesso eternamente, a nessuna altra cosa egli pensa, chè in tal caso nell'essenza sua purissima s'introdurrebbe un elemento di potenza, che ne altererebbe la purità. Perciò neanche al tempo egli pensa; il passato e l'avvenire sono per lui come non fossero. Dio non prevede l'avvenire, come non conosce il passato. E poichè Dio non prevede l'avvenire, la famosa contraddizione, messa in campo dai teologi posteriori, fra la prescienza divina e la libertà, non ha ragione di essere: soppressa la prescienza, niente più s'oppone alla contingenza. Che importa infatti che dei due membri d'un'alternativa l'uno sia vero di necessità, e l'altro di necessità falso, se nessuna mente c'è che possa dire in antecedenza, quale sarà vero e quale falso? Solo quando ci fosse una mente di tal

1 *De Interpret. IX.*

2 Fonsegrive *Essai sur le libre arbitre, Sa theorie et son histoire*, Paris, Alcan 1887, p. 31 - 32. Cfr. anche Chaignet, *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, Paris, Hachette pag. 565-566.

fatta, l'obbiezione logica accennata sarebbe temibile: poichè questa non c'è, la contingenza e l'indeterminazione dell'avvenire resta sempre.

VII.

Così in una esposizione per quanto ci fu possibile esatta abbiamo cercato di riassumere la dottrina di Aristotele che riguarda la volontà.

Evidentemente nel pensiero dell'autore la trattazione che riguarda l'ἑκούσιον e l'ἀκούσιον, quella che riguarda la βούλευσις e la προαίρεσις, e quell'altra che riguarda la βούλησις, sono tutte subordinate a quella in cui si determina se la virtù e la malvagità sieno volontarie (ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν) [1], e in nostro potere (ἐφ' ἡμῖν). Si può dire che questa è come il fine di cui quelle prime sono i mezzi, e se viene ultima nel fatto, è però prima nell'idea: da essa dipendono idealmente quelle altre ricerche, e in grazia di essa si son fatte. Il pensiero d'Aristotele, già accennato, che quello che è ultimo nella ricerca è primo nell'azione, trova qui la sua piena applicazione.

Poichè Aristotele si proponeva di mostrare che la virtù e la malvagità sono in nostro arbitrio, completando in questo modo e dando per così dire l'ultima mano alla trattazione della virtù iniziata nel libro II, era naturale che ricercasse in primo luogo se ci sia in noi un'attività primitiva e originaria, che appartenga proprio a noi, che non sia la semplice ripercussione di un moto

1 Eth. Nic. III, 5. 20.

esteriore. Se si arrivasse a provare che niente c'è in noi di spontaneo, che tutto dipende dal di fuori, nè virtù, nè malvagità sarebbero in nostro potere, e ogni autonomia personale sparirebbe. Se noi tanto rendiamo quanto riceviamo; se il nostro spirito si può ridurre ad una specie di congegno meccanico, il quale, senza produrre niente di proprio, non serve ad altro che a ricevere impressioni dal di fuori, ch'ei rimanda poi equivalenti di peso e di misura; a che parlare di virtù e di malvagità?

Di qui la grande importanza della ricerca intorno all' ἑκούσιον. L'ἑκούσιον è lo spontaneo, è ciò il cui principio è in noi; se il principio del moto non è in noi, ma viene dal di fuori, abbiamo il contrario dell' ἑκούσιον, l'ἀκούσιον, il forzato, βίαιον; e naturalmente tutto quanto è forzato, tutto quanto non è spontaneo e non deriva da noi, non è suscettibile di lode e di biasimo, non può dar luogo a virtù e a malvagità.

Ma questo spontaneo, quest'attività primitiva e originaria, questo principio interiore di moto, appartiene veramente all'uomo?

Aristotele non dubita di annoverare fra le varie facoltà dell'uomo anche una facoltà motrice, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον [1], e la congiunge strettamente alla facoltà appetitiva, τὸ ὀρεκτικόν. Ecco com'egli ne parla: « Quanto al movimento di locomozione, è chiaro che la causa di esso non sta nella facoltà nutritiva, perchè il movimento

[1] *De Anima* II, 3. 1. Δυνάμεις δὲ τῆς ψυχῆς εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. È notevole però come altrove (*De Anima* III, 10, 5) Aristotele sopprima la *facoltà motrice* per sostituirvi la *volitiva*, τὸ βουλευτικόν; τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι δ' ὀρεκτικόν.

si compie sempre per uno scopo, ed è accompagnato o da una rappresentazione, ἢ μετὰ φαντασίας, o da un'appetizione ἢ ὀρέξεως, che si riferisce a questo scopo. Niente di ciò che non prova nè inclinazione, nè avversione, si muove, se non per una forza estranea; altrimenti le piante avrebbero pure la locomozione e qualche parte che alla locomozione servisse come di strumento. Facoltà motrice non è neppure la facoltà sensitiva, perocchè ci sono molti animali che hanno la sensazione e che sono fermi e immobili sempre.... Non è neanche la ragione e ciò che noi chiamiamo l'intelletto, τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς; perchè la conoscenza distaccata dai sensi non ci fa conoscere niente di pratico, e non dice niente su ciò che si deva desiderare o fuggire; mentre il movimento è sempre accompagnato da inclinazione o da avversione. Quanto alla conoscenza pratica, se essa apprende qualche cosa di temibile o di desiderabile, non per ciò essa ci spinge a evitarlo o a ricercarlo.... E anche quando l'intelletto comandi, e la ragione ci dica di fuggire qualche cosa o di farla, non per questo si produce movimento, come succede negli incontinenti che pur vedendo il da farsi, operano a seconda dei loro desiderii. È così che quello che ha la scienza medica non guarisce per ciò; bisogna che qualcheduno agisca secondo la scienza, ma non è la scienza che agisce. Infine non è neanche l'appetito tutto solo, ἡ ὄρεξις, il principio della locomozione, ταύτης κυρία τῆς κινήσεως, perchè i continenti pur appetendo e desiderando, non fanno però ciò di cui hanno desiderio, ma obbediscono alla ragione, τῷ νῷ. Ciò che muove è il concorso dell'appetito e dell'intelligenza, se si fa rientrare in questa la concezione rappresentativa o imaginativa, ἡ φαντασία; perchè molti animali si muovono contrariamente alla ragione per tener dietro all'imaginazione; e altri si muovono che

non hanno la ragione, ma l'imaginazione solamente. Queste due cose adunque sono i principii della locomozione, la intelligenza e l'appetito, ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις »[1].

E se tale è la dottrina d'Aristotele, se è l'appetito non da solo, ma accompagnato alla conoscenza pratica o all'imaginazione, il principio del moto, si domanda: è l'imaginazione, la concezione, o comecchessia la rappresentazione di un qualche oggetto, d'un *fine*, ciò che alla sua volta determina l'appetito, e ne è il principio? è l'esterno che determina l'interno? In altre parole, e come si domandava più sopra, c'è nell'uomo e nell'animale in genere una spontaneità originaria? oppure quella che diciamo spontaneità non è spontaneità veramente, ma il riflesso, il contraccolpo d'un moto esteriore, come sostiene modernamente la scuola positiva?

Probabilmente Aristotele non s'è proposta neanche la questione; o se mai, non se l'è proposta con la chiarezza e la perfetta coscienza, con cui potrebbe proporsela un autore moderno. Crediamo lecito tuttavia affermare che Aristotele, per quanto legasse l'appetito alla rappresentazione d'un fine esterno, non facesse però dipendere interamente quello da questa.

È troppo nota infatti la sua teorica dell'interna attività degli esseri, e dell'immanenza del fine per cui ogni essere passa dalla potenza all'atto; è troppo noto che il concetto d'attività è come la chiave di volta di tutto il suo edificio filosofico, per poter credere che quest'attività non fosse per lui attività veramente, ma il risultato di un semplice meccanismo di moti.

[1] *De Anima* III, 9. 5 sg. e III, 10 1. Avvertiamo che nella traduzione spesso più che alla parola, ci siamo attenuti allo spirito dell'autore.

D'altra parte oltre il moto di traslazione, κατὰ τόπον ἡ κίνησις, il cui principio bensì si potrebbe considerare come esteriore, Aristotele ammetteva altre specie di moto; il moto per cui la *sostanza* si genera e si corrompe, γένεσις, φθορά; il moto per cui la *qualità* si modifica e si cangia, ἀλλοίωσις, e il moto per cui la *quantità* si accresce o diminuisce, αὔξησις, φθίσις.

Ora questi moti sono tutti intrinseci agli esseri, nè possono certo derivare dal di fuori; e fanno prova per ciò d'un'attività prima e spontanea. Non è dubbio quindi che la teorica d'Aristotele possa essere opportunamente paragonata per questo rispetto a quella del Bain. Anche il Bain, solo forse dei filosofi positivi moderni, ha messo in rilievo la spontaneità propria dello spirito, ricercandone gli elementi attivi primordiali, e sostenendo che il cervello non obbedisce semplicemente agl'impulsi, ma che è esso stesso un istrumento spontaneo *(self-acting)*[1].

Si potrebbe dire: ma come conciliare questa spontaneità di moto e di attività colla teorica d'Aristotele del primo motore immobile, πρῶτος κινοῦν ἀκίνητος, dal quale deriva in ultimo il moto alle cose? Come potrebbe essere ancora spontaneo un moto, che è in fondo conseguenza d'un altro moto? Confessiamo che ci troviamo qui dinanzi all'intima contraddizione che travaglia tutto quanto il sistema aristotelico, tra la finalità estrinseca e l'intrinseca, tra Dio e la natura, tra il dualismo e il monismo. Ma come la natura nel sistema aristotelico non perde, per l'azione che Dio esercita su di essa, la sua, chiamiamola così, individualità e la sua forza, che rimane e si contrappone anzi a quella di Dio stesso, come prova

1 Vedi quanto abbiamo detto in proposito a pag. 180-181 del Saggio *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e segnatamente nell'Empirismo contemporaneo.*

l'espressione ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι; così egualmente gli esseri, sostanze ed energie operanti, pur tendendo a Dio come a fine ed avendone il moto, non sono però da esso assorbiti e distrutti come individui: il moto negli esseri è insieme estrinseco ed intrinseco, determinato e spontaneo. Ognuno ricorda a questo proposito i versi dell'Alighieri:

> Ed ora lì, *(a Dio)*, come a sito decreto,
> Cen porta la virtù di quella corda,
> Che ciò che scocca drizza in segno lieto.
> Ver è, come forma non s'accorda
> Molte fiate all'intenzion dell'arte,
> Perchè a risponder la materia è sorda;
> Così da questo corso si diparte
> Talor la creatura, che ha podere
> Di piegar, così pinta, in altra parte [1].

VIII.

Ma non è la sola spontaneità che costituisca l'ἑκούσιον; ἑκούσιον non è soltanto quello il cui principio è in chi agisce, comunque vi sia, e che non è quindi effetto di violenza: per avere l'ἑκούσιον occorre anche un'altra condizione, occorre che si sappia quello che si fa, occorre la conoscenza. Senza la conoscenza, quell'attività di cui s'è parlato, per quanto non ripercussione di un moto esteriore, per quanto spontanea, per quanto dentro di noi, non potrebbe dirsi propriamente nostra; sarebbe

[1] *Parad.* cant. I, v. 124-132.

un effetto cieco dell'organismo, che l'uomo avrebbe comune coi bruti. E in realtà anche i bruti possiedono l'ἑκούσιον, inteso come attività spontanea, e tuttavia non sono atti all'azione, come non sono atti all'azione i fanciulli [1]; appunto perchè nei primi manca affatto la conoscenza, e nei secondi non s'è ancora sviluppata.

La conoscenza illumina l'appetito, cieco di natura sua e irrazionale, e mostra il fine da conseguire, e sceglie con deliberazione i mezzi necessarii a conseguirlo, e tutte mette sott'occhio le singole circostanze in cui versa l'azione.

L'attività volontaria è perciò insieme appetito e ragione; nè le azioni potrebbero dirsi propriamente nostre, se non vi concorressimo anche colla parte migliore di noi, e non soltanto con ciò che abbiamo comune coi bruti.

Nel trattare della conoscenza, di questa seconda condizione dell'ἑκούσιον, Aristotele è in generale abbastanza preciso e lascia pochi dubbi e poche incertezze. Opportunissima e conforme a verità la distinzione che « τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ [2] », come l'altra che « ἕτερον δ' ἔοικεν καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα (πράττειν) [3] »; esatta l'affermazione che l'ignoranza del fine non rende ἀκούσιος l'azione [4]; ma troppo assoluta ed esclusiva quell'altra che questa stessa ignoranza è causa della malvagità [5]; come se malvagi non vi fossero che non ignorano il bene, e tuttavia operano il male! Aristotele per questa via s'accosta alla sentenza di Socrate, che

[1] Eth. Nic. I, 9. 9-10.
[2] Eth. Nic. III, 1. 13.
[3] Eth. Nic. III, 1. 14.
[4] Eth. Nic. III, 1. 14-15.
[5] Ib.

pure ha combattuto in altri luoghi e con energia, che *la malvagità è ignoranza*. Non bisogna neanche tacere che l'enumerazione a cui s'è accinto Aristotele, delle singole circostanze che possono essere ignorate da chi agisce, per quanto opportuna in se, riesce però incompleta e non scevra di oscurità. Sebbene qui, dovendosi tener conto della difficoltà dell'impresa, Aristotele non sia da rimproverare più di quanto convenga. Come si fa ad assegnare confini precisi e distinti alle singole circostanze, in cui può versare un'azione, quando non ci si trova alla presenza d'un'azione determinata?

IX.

Il risultato finale della discussione intorno all'ἑκούσιον e all'ἀκούσιον è che Aristotele ha cercato di dimostrare in primo luogo la differenza fra l'atto volontario e l'atto involontario, eliminando dal primo gli atti compiuti per violenza e per ignoranza; e in secondo luogo che vi è un atto volontario che appartiene a noi, non soltanto perchè il suo principio è interno, ma perchè abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie. In questo modo egli s'è ingegnato di stabilire la libertà come condizione del valor morale e della bontà delle azioni, presentandola come una *spontàneità cosciente*, e s'è opposto recisamente al fatalismo colle sue conseguenze di quietismo e d'indifferenza.

Ma stabilire che c'è un atto volontario che dipende da noi, perchè il suo principio è intrinseco, e abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie, se basta per escludere il fatalismo, non basta per affermare la libertà. La libertà richiede come sua

condizione non soltanto la conoscenza, non soltanto che non ci si vincoli dal di fuori, ma anche che non ci si vincoli internamente. I motivi interiori, per questo solo che sono interiori, non cessano dal vincolarci. Bisognerebbe, perchè non ci vincolassero, che dipendessero da noi; che non dipendessero dalla natura, o dall'educazione, o dall'ambiente sociale, o da tutte queste cause insieme; o che, anche dipendendo da queste cause, avessero subìto da parte nostra una specie di rimaneggiamento; che noi colla nostra attività e colla nostra energia individuale li avessimo trasformati e comunicato loro un valore ideale; che insomma di fronte ad essi non fossimo rimasti inerti e non li avessimo accettati passivamente. In caso cotrario, in che differiscono questi motivi interiori dalle cause propriamente esteriori?

Intanto però Aristotele crede che, purchè venga dal di dentro, l'azione sia libera e imputabile; la determinazione interna non toglie all'azione del suo valore morale; se l'azione viene dal di dentro, se è spontanea, tanto basta perchè sia degna di lode o di biasimo, di premio o di castigo; delle azioni in parte spontanee e in parte non spontanee, siamo in parte imputabili e in parte non imputabili; la imputabilità è in ragione diretta della spontaneità [1]. L'uomo deve rispondere di ciò che fa sotto l'impulso di moventi interni, quali sono il piacere, l'ira, il desiderio; e non avere la strana pretesa che quanto fa di bene gli venga attribuito come a causa, e quanto fa di male gli sia scusato sotto pretesto che non dipese da lui [2]. I moventi interni, pare che dica Aristotele, non sono cosa diversa dall'uomo, nè c'è ragione che quanto

[1] Cfr. Eth. Nic. III, 1. 1-12 dove pare appunto che Aristotele non richieda per l'imputabilità alcun'altra condizione che la spontaneità.

[2] Cfr. Eth. Nic. III, 1. 11-12 e III, 1. 21-23.

deriva da quelli non si deva considerare come dipendente da questo.

È ben vero che altrove definendo l'ἑκούσιον, Aristotele mette innanzi il concetto del τὸ ἐφ' ἡμῖν, del τὸ ἐπ' αὐτῷ πράττοντι, vale a dire il concetto che l'ἑκούσιον sia anche in nostro potere [1]: ma con tutta probabilità quelle due espressioni non hanno valore diverso da quello che ha l'espressione sempre adoperata nel capitolo I del libro III, ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή, vale a dire che ἑκούσιον sia quello il cui principio è in noi.

La elasticità della quale definizione risulta evidente quando si noti col Ramsauer (pag. 144 del Comm.) che anche di quelle cose che appartengono alla natura *nutritiva o accrescitiva*, il principio è senza dubbio in noi, ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή, e tuttavia non si può dire che siano in nostro potere, ἐφ' ἡμῖν.

La libertà adunque che Aristotele ha cercato di stabilire e di difendere, come abbiamo visto più sopra, s'assomiglia piuttosto a un determinismo psicologico. Si direbbe anzi che è veramente questo determinismo il sistema in cui dopo oscillazioni e titubanze diverse, dopo non poche contraddizioni e contrariamente a quanto egli stesso affermava, s'è in ultimo acquetato Aristotele.

Ricordiamo in proposito la sua dottrina della βούλησις.

L'appetito volontario, βούλησις, è per natura determinato al fine; antecedentemente ad ogni deliberazione e ad

[1] Eth. Nic. V, 8. 3 λέγω δ' ἑκούσιον μέν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ (ἕνεκεν). Coll'espressione ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται evidentemente l'autore si riferisce al libro III cap. 1; perciò non pare a noi fuor di posto la congettura fatta nel testo. Nello stesso lib. V cap. 8 § 3 è definito così l'ἀκούσιον: τὸ δὴ ἀγνοούμενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν, ἢ βίᾳ, ἀκούσιον.

ogni scelta, la volontà è determinata al bene, alla felicità; la
deliberazione e la scelta si applicano solamente ai mezzi
che conducono ad essa. Evidentemente adunque non è
in nostro arbitrio il proporci il fine; non dipende assolu-
tamente da noi, non siamo liberi di proporcelo o no a
nostra posta. La potestà di volere o non volere, l'arbitrio
d'indifferenza non esiste. Il Leibnitz diceva: « Noi non
vogliamo volere, ma vogliamo fare; e se volessimo volere,
noi vorremmo voler volere e così si andrebbe all'infinito ».
Il che vuol dire che la volontà può volere ogni cosa, ma
non può volere se stessa; la volontà ha bisogno di un
fine per esistere, e questo fine non può essere la sua
volizione. L'arbitrio d'indifferenza implicherebbe che la
volontà volesse se stessa, fosse attività vuota. Il fine è
colto immediatamente, ossia il volere non è voluto, non
è preceduto da un altro atto della stessa volontà, è im-
mediato.

Ma la causa finale non muove per quello che è in
se stessa, bensì per quello che
è conosciuta; *causa finalis movet non secundum suum
esse reale, sed secundum suum esse cognitum*, come
diceano le scuole. Il fine adunque passa, per così dire,
attraverso l'intelligenza di ciascuno, e assume ora una
forma, ora un'altra a seconda appunto delle varie in-
telligenze. Tutti sono egualmente determinati al bene,
perchè è nella natura di tutti esser determinati al bene:
ma il bene di ciascuno è quello che a lui sembra tale,
τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. Così parrebbe che sebbene l'uomo
abbia per natura il fine già fissato, per il fatto che la
sua intelligenza gli lavora, per così dire d'attorno, e lo
determina e lo specifica in una data maniera, egli goda
d'una certa libertà.

Ma quale l'uomo è, e tale si propone anche il fine;
se buono, crede che la felicità stia nel bene e si propone

il bene a conseguire; se malvagio, crede che la felicità stia nel male, e si propone il male a conseguire, reputandolo un bene. In fondo adunque è a seconda che il nostro carattere è conformato così o così, che il fine ci apppare così o così; e percio è il carattere il vero autore dei nostri atti.

Se non che Aristotele sostiene che siamo noi gli autori del nostro carattere, perocchè noi non nasciamo con un carattere formato. Il carattere è il risultato di una serie di atti che, a furia di ripetersi, ingenerano delle abitudini buone o cattive. Certo, una volta contratte queste abitudini, non è possibile mutarle, come non è possibile a chi ha scagliato un sasso rattenerlo; ma dipendeva da noi non contrarle. La favola di Prodico, secondo la quale è in un'ora solenne della nostra vita che noi sciogliamo una volta per sempre il problema della virtù e della malvagità, indirizzandoci per l'una o per l'altra delle due vie che ci si parano dinanzi, non corrisponde alla realtà. In ogni ora, in ogni momento della nostra vita, o almeno della nostra gioventù, quelle due vie ci si parano dinanzi e il problema ci si impone a risolvere, e noi lo risolviamo a poco a poco, insensibilmente, quasi senz'avere coscienza di risolverlo.

Il ragionamento parrebbe esatto; ma cela nel suo seno una difficoltà insormontabile. Se in quel periodo in cui si forma il carattere, ogni volta o quasi ogni volta che ci si presenta un'alternativa morale, noi ci decidiamo in un certo senso; se ogni volta o quasi ogni volta che ci si presentano quelle due vie, noi ci mettiamo per una di esse e sempre la stessa; vuol dire che nel far questo noi obbediamo a una certa disposizione innata, che ci era impossibile cancellare, che anzi s'imponeva a noi, che non è carattere ancora, ma che diverrà tale sicuramente. Aristotele stesso afferma recisamente che per fare

il bene è necessario una certa inclinazione naturale, una specie di occhio naturale, con cui discernere quello che è bene veramente, per proporcelo poi come fine.

Risolve egli forse la difficoltà quando afferma che noi siamo in qualche modo coautori del nostro carattere, τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν, dicendo che, se non nel fine, ci comportiamo però liberamente nelle azioni che sono necessarie per conseguirlo [1]? In questa conclusione anzi altri potrebbe vedere una specie di disfatta, una confessione d'impotenza; se non fosse che in realtà Aristotele vi si ferma, perchè è la meta a cui vuole arrivare, una meta tutta pratica e positiva. Egli prova contro i suoi avversarii quietisti che gli argomenti che si possono addurre contro la libertà del male, che cioè esso è dovuto a una disposizione naturale primitiva, al fondo intimo del nostro essere, si possono addurre con eguale ragione contro la libertà del bene; e questo gli basta. Tanto il benè quanto il male sono in nostro potere, dacchè il principio delle mie azioni non è una fatalità esteriore a me stesso, ma il fondo intimo del mio essere. Il fatalismo è perciò combattuto, e la solita scusa del vizio « non è mia colpa » non può essere accettata. Il determinismo interno o psicologico non salva l'azione dall'essere imputabile; quando l'azione è determinata dal di dentro, essa ci appartiene, e il legislatore non domanda altro per premiarla o punirla.

1 Cfr. Eth. Nic. III, 5. 17-20.

X.

La stessa dottrina della βούλευσις e della προαίρεσις, in cui più che altrove Aristotele crede trovare la libertà, non arriva in fondo a diversa conclusione.

Egli afferma, come s'è detto, che sebbene il fine ci apparisca per natura, siamo liberi però nella scelta delle azioni necessarie al conseguimento di quello, e quindi la virtù e la malvagità che ne risultano, sono in nostro potere [1].

Ma come sono queste in nostro potere, e come siamo noi liberi, dal momento che il fine propostoci dalla natura è di necessità la legge a cui le nostre azioni si conformano? Le nostre azioni hanno un indirizzo e una tendenza speciale, e non possono andar fuori di quell'indirizzo e di quella tendenza.

Il filosofo afferma ancora: le azioni ingenerano gli abiti, e gli abiti alla loro volta le azioni; e siccome le azioni sono in nostro potere, ἐφ' ἡμῖν, sono in nostro potere anche gli abiti che ne derivano, e per riflesso ancora le azioni che derivano dagli abiti [2].

Ma donde derivano le prime azioni da cui derivano gli abiti?

Riportiamoci colla mente al primo principio dell'abito. Ivi l'abito è nullo, e quindi le azioni non si può dire che dipendano da un abito precedente. Da che dipendono adunque? Dalla natura? Parrebbe di sì, dal momento che è dessa che pone il fine e mette in noi le inclinazioni

1 Eth. Nic. III, 5. 19.

2 Eth. Nic. III, 5. 10-15.

buone o cattive. Ma in tal caso, siccome la natura non è in nostro potere, non sono in nostro potere neppure quelle prime azioni, e quindi neppure gli abiti che ne derivano, e le azioni che derivano da questi. O dipendono quelle prime azioni dall' educazione e dall' essere avvezzati in una data maniera? Aristotele infatti riconosce che « non è di piccolo momento l' essere avvezzato così o così fin da fanciullo, anzi è di grandissimo, e forse è il tutto [1] ». Ma è chiaro che quanto più si concede all' efficacia educativa, τῷ ἐκ νέων ἐθισμῷ, tanto più si impoverisce l' arbitrio individuale e si concede all' arbitrio altrui, all' arbitrio di chi educa, τοῦ ἐθίζοντος.

Nell' uomo quanto c' è di propriamente suo, quanto c'è che si possa attribuire alla sua energia individuale?

Aristotele ammette che è necessario per esser virtuosi una felice disposizione naturale, l' abitudine e la guida della ragione. La disposizione naturale non è nostra; l' abitudine, siccome deve incominciare fin da giovanetti, quando non s' è ancora svolta in noi la ragione, e quindi s' ha bisogno della guida degli altri, non è neppur essa nostra. Svolta la ragione, può essa modificare l' abitudine contratta? Aristotele lo nega [2]. Che cosa resta dunque all' arbitrio dell' uomo? Niente.

A questo stesso risultato si arriva anche per un' altra via.

All' uomo apparisce quel fine che si conforma al suo abito. Ma l' uomo è signore de' suoi abiti, quindi è anche signore dell' apparenza del fine. Così Aristotele [3].

[1] Eth. Nic. II, 1. 8. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

[2] Eth. Nic. III, 5. 14.

[3] Eth. Nic. III, 5. 17.

Ma quando l'abito non è ancora formato, l'apparenza del fine, a cui conformare le azioni, non dipende sicuramente da un abito. Da che dipenderà adunque, poichè la φαντασία τοῦ τέλους, s' egli deve operare, ci dovrà pur essere? Dalla natura? Ma in tal caso le azioni che ne derivano non saranno propriamente dell'uomo. Da uno che mostri all'uomo un fine, da un educatore, da un ἐθίζων insomma? Ma in tal caso le azioni che l'uomo fa, sono più propriamente di questo.

XI.

Tutte queste difficoltà e contraddizioni intrinseche non si possono togliere, a mio credere, che ad una condizione.

Non si può negare la verità sperimentale del determinismo, ma non si può negare neppure la libertà. Certo, non si opera senza motivi; la tesi della completa indifferenza della volontà non è sostenibile. Alla libertà per esistere, non è necessaria l'assoluta vacuità, l'indipendenza assoluta da ogni elemento esterno: le basta un'attività che possa trasformare l'esterno in interno, ciò che non è nostro, in ciò che è nostro. La natura esteriore e la natura interiore, l'ambiente sociale, l'ambiente della famiglia, l'educazione in generale forniscono motivi all'operare. Ma questi motivi non vengono subìti passivamente da noi; la causalità in questo caso non è causalità esterna e meccanica. Nel mondo meccanico l'effetto è in perfetta corrispondenza colla quantità della causa; la quantità di moto nel corpo urtato è esattamente determinata da quella del corpo urtante. Questa rigida

causalità esteriore non ha luogo quando si tratti dell'uomo. L'uomo non può sottrarsi sicuramente all'influenza delle cause esteriori o interiori, di qualunque genere siano; ma egli possiede una forza e un'ernegia sua propria, colla quale reagisce contro gli stimoli ricevuti, nè mai s'avvera il caso che li subisca passivamente, quand'anche sembri subirli passivamente. Già questa reazione alle cause esteriori e interiori si manifesta anche prima che quella forza ed energia speciale sia guidata dalla ragione: quand'è guidata dalla ragione, la reazione che prima era cieca e dipendeva solamente dall'organismo, si fa più sicura e con uno scopo determinato.

Il fine ce lo indica la natura, è vero; è insito nella stessa disposizione organica; tutti per natura tendiamo alla felicità: però dal momento che ce lo proponiamo noi, questo fine, anche se indicato dalla natura, esso assume un altro valore, esso diviene in qualche modo una nostra creazione.

Noi ci proponiamo il fine in maniera corrispondente a quello che siamo; il fine ci apparisce così o così a seconda dell'indole nostra originaria o acquisita. Vero anche questo. Ma l'indole originaria, quella che si dice temperamento, non rimane immutata, e può essere, sebbene non distrutta mai interamente, trasformata e modificata in mille maniere da noi. E quanto all'indole acquisita, quanto a quello che possiamo chiamare carattere, siccome consiste nel subordinare i singoli atti dal volere ad un'unica massima, ad un unico principio d'azione; evidentemente non può ottenersi se non per mezzo della nostra energia individuale illuminata dalla ragione. La inclinazione naturale potrà in sul principio farci operare in una certa maniera; chi ci educa potrà farci operare in una certa maniera; ma nè l'inclinazione naturale, nè l'educazione potrà mai arrivare al punto di

farci contrarre un abito in cui tutti i nostri atti sieno organati mirabilmente e, per così dire, gerarchicamente disposti. Il carattere è più che qualunque altra cosa l'opera della persona. Insomma l'essere il fine dato da natura, il farlo noi consistere in questo o in quello a seconda della nostra disposizione naturale o acquisita, se diminuisce la libertà, non la distrugge. Il fine è dato dalla natura; ma in una forma indeterminata, e spetta a noi determinarlo. Lo determiniamo conformemente alla disposizione naturale o acquisita: ma la disposizione naturale si può modificare, e la disposizione acquisita è in gran parte opera nostra. « L'uomo porta con se un organismo, e con esso alcune disposizioni naturali, che sono il sostrato della sua attività: da questi vincoli ei non si può mai liberare del tutto. In che consiste adunque la sua libertà? In ciò, che tutto quello che gli è dato esternamente, ei per mezzo della sua attività se lo intrinsechi e lo faccia suo. Così l'elemento naturale della sua esistenza rimarrà; ma poichè è stato trasformato in prodotto spirituale, non nuocerà più all'indipendenza dell'attività umana, e l'uomo si può a buon diritto chiamare libero »[1].

Queste parole del Fiorentino tendono evidentemente a conciliare la verità sperimentale del determinismo col fatto della libertà, e noi le accettiamo in tutta la loro estensione, e le mettiamo qui come il risultato e quasi diremo il succo delle considerazioni nostre alla teoria di Aristotele.

Intorno alla quale dobbiamo dire un'altra cosa ancora.

L'abito, afferma Aristotele, ci appartiene perchè è il risultato di azioni che si poteano fare e non fare, e

[1] Fiorentino - *Lezioni di filosofia* pag. 309.

che erano quindi in nostro potere: ma una volta contratto, non è più possibile mutarlo; le nostre azioni sono per sempre determinate da esso.

Questa dottrina è troppo assoluta e trova una smentita nell'esperienza. Aristotele ha paragonato l'abito alla malattia contratta per voler nostro [1]. Questo paragone dovea condurlo a ricercare se per caso non avvenga dell'abito, quello che avviene della malattia. Come l'ammalato, sebbene non possa esser sano quando il voglia, può tuttavia far molte cose con cui vincere la forza del male; così egualmente l'abito anche dopo il principio, μετὰ τὴν ἀρχήν, non è affatto sottratto al potere dell'umana volontà; si può a forza di energia e di buon volere riuscire a mutarlo. Certo, non è facile; e lo spirito, crediamo noi, trova ben maggiori difficoltà a modificare un abito che è opera sua, che non una disposizione naturale, che non è opera sua: ma impossibilità assoluta non c'è. L'attività dello spirito è così varia e multiforme, si esercita in tante direzioni, ha tante vie aperte dinanzi a se, che una via nuova non manca mai diversa da quella comunemente battuta. Il passato si lega all'avvenire, senza dubbio, ed esercita su di esso un'efficacia grandissima; l'abito sottrae a poco a poco le azioni al dominio della volontà e le converte in connessione automatica; i motivi vecchi diventano sempre più forti e imperiosi: ma perchè un motivo nuovo non potrà sorgere nello spirito? La capacità di motivi nuovi, per quanto limitata, per quanto esaurita anche, quando l'uomo è innanzi cogli anni, in certe condizioni non mancherà però mai del tutto.

Ammettendo l'immutabilità degli abiti, Aristotele ricadeva per un'altra parte in quel determinismo psico-

1 Eth. Nic. III, 5. 14.

logico, ch'era una contraddizione flagrante alla libertà che così vigorosamente sosteneva, come condizione del valor morale e della bontà delle azioni.

XII.

La dottrina della volontà, sebbene tanto importante per la sua novità, sebbene tanto ricca di fatti e di osservazioni d'ogni maniera, è però anche la più oscura, la più incerta forse delle dottrine psicologiche d'Aristotele.

Intanto da che cosa è veramente costituita la volontà? Essa è, ci dice Aristotele, un'attività risultante di ragione e d'appetito; ma in quale di queste due parti l'essenza sua propria sia riposta, da quale propriamente dipenda la sua libera determinazione, nè egli dice, nè a noi è facile indovinare. Da una parte, osserva lo Zeller [1], si ascrive alla ragione il potere di dominare l'appetito, si designa la ragione come facoltà motrice, come quella da cui procedono le risoluzioni della volontà [2], si considera come una corruzione della ragione l'immoralità [3]; dall'altra si nega che la ragione possa di per se produrre

[1] *Geschichte der Philosophie der Griechen* - Zvveiter Theil, zvveite abtheilung - Zveite Aufläge - Tübingen 1862 pag. 460-461.

[2] Eth. Nic. III, 3. 17-18. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγη τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον (la ragione)· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

[3] Eth. Nic. VII, 7. 2. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὴν καὶ διὰ προαίρεσιν, δι' αὐτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος. Cfr. anche Eth. Nic. VII, 9. 1.

un movimento [1], e si afferma che sia infallibile [2]: di maniera che non dipendendo il fallire dalla ragione, sarebbe lecito concludere che la volontà a cui appartiene il retto e non retto operare, non sia in essa riposta. Aristotele si lascia trascinare qua e là da considerazioni opposte, nè gli riesce in mezzo ad esse di prendere una posizione sicura. L'alto concetto ch'egli ha della ragione, di questa facoltà divina che per poco non innalza l'uomo alla condizione di un Dio, che deriva da Dio stesso, non gli permette di mescolarla alla vita corporea e di attribuirle l'errore e l'immoralità; ma d'altra parte ad essa sola appartiene il dominio nell'anima, e tutto quanto in questa avviene, o direttamente o indirettamente si può far derivare da essa. Dalla ragione dipende solo il retto operare, ma gli errori e i traviamenti, pur dipendendo direttamente dalle facoltà inferiori e corporee, provano, non foss'altro, che la ragione non ha vegliato abbastanza, e non ha saputo, come doveva, esercitare il suo dominio. Però il dualismo fra quella facoltà superiore e le inferiori, fra la facoltà razionale e le corporee esiste sempre; e l'essenza umana è come divisa in due parti separate, fra cui non è possibile discernere il legame vitale [3]. L'unità della persona, il *sinolo* dell'individuo umano, l'Io uno e persistente non si sa dire in che veramente consista secondo Aristotele.

Quantunque, in un certo luogo parlando della

1 Eth. Nic. VI, 2. 5 διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ.

2 Eth. Nic. I, 13. 15 τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν. ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ. Cfr. Eth. Nic. IX. 8. 8 πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ e De An. III, 10. 4 Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν.

3 Zeller, op. cit. pag. 461-462.

προαίρεσις, dopo aver detto che risulta di ragione e di appetito e averla definita una ragione appetitiva o un appetito razionale, egli affermi recisamente che se ne ha così un principio, che costituisce in proprio l'uomo [1]. Il che farebbe supporre quasi che la volontà è un prodotto della ragione e dell'appetito per una specie di combinazione chimica, donde nasce un essere novello differente da' suoi elementi. Lo Stuart Mill, conformemente alla tendenza della Psicologia dell'associazione, parla di questa specie di chimica psicologica, per la quale di due idee e di due facoltà che si combinano, si produce una terza idea e una terza facoltà sostanzialmente differenti dagli elementi che le compongono, come l'acido solforico è differente dallo zolfo e dall'ossigeno dalla cui combinazione è formato [2]. Si direbbe che non in diverso modo Aristotele tratti la volontà in rispetto a' suoi elementi integranti, e veda in essa qualche cosa di uno e inscindibile, quantunque composto, in cui si possa con frutto ricercare quell'*ultima realitas*, che è la persona umana. Sebbene però non bisogna dimenticare che altrove, e ripetutamente, è detto da Aristotele essere la ragione quella che in proprio costituisce l'uomo e ne forma l'essenza [3].

Abbiamo visto contro quali difficoltà si dibatta la dottrina della libertà in Aristotele, e come il determinismo interno o psicologico sia in ultimo il sistema, a cui vanno a metter capo le premesse stesse del filosofo.

Ciò stesso risulta dall'esame dei due elementi di cui

1 Eth. Nic. VI, 2. 5. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

2 Stuart Mill - *Logique* ecc. lib. VI, c. 4.

3 Cfr. fra gli altri luoghi Eth. Nic. X, 7. 9 δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο (ὁ νοῦς); ed Eth. Nic. I, 7. 12 - 14.

è composta la volontà. Se la volontà è in se, essenzialmente, una ragione, non può essere libera, perchè la ragione obbedisce a leggi necessarie, ed è per di più, il νοῦς ποιητικός almeno, connessa strettamente al primo motore, sia un'irradiazione sostanziale di questo, o sia semplicemente la forma più elevata dell'attrazione che questo esercita. Se è in sè, essenzialmente, un appetito, e quindi strettamente legata al corpo, non può esser libera neppure, perchè il corpo è ciò che di più determinato ci possa essere nelle sue operazioni. Se poi è in sè, essenzialmente, un composto dei due elementi e i due formano uno, non si capisce perchè il composto dovrà esser libero, mentre i componenti sono necessitati.

Aggiungasi che Aristotele ha sostenuto che il cielo e la terra sono sospesi a un principio unico, il bene, che per la sua beltà eternamente desiderabile, produce, senza muoversi, il movimento e col movimento l'ordine nell'universo; che dai cieli e dagli astri i quali ricevono direttamente l'azione divina, deriva nei corpi una specie di necessità, ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη, da cui non è esente il corpo dell'uomo. C'è adunque nell'uomo un assieme di necessità; il suo appetito lo spinge necessariamente al bene, la sua ragione è necessariamente illuminata dai raggi del vero; il suo corpo è imprigionato nel fato corporeo. Nulla più resta alla potenza dell'indeterminazione contingente.

Ma è questa mescolanza medesima di necessità diverse, osserva il Fonsegrive, che permette ad Aristotele d'ammettere la contingenza delle azioni umane. « Questa mescolanza costituisce il nostro essere e crea in noi delle opposizioni. Queste opposizioni sono in noi, vengono da noi, dipendono da noi; esse costituiscono il τὸ ἐφ' ἡμῖν. La contraddizione fra l'intelligenza e la volontà, fra i desiderii superiori e gli appetiti inferiori, produce in

noi una contingenza, una indeterminazione in cui gli uni e gli altri sono a volta a volta vincitori e vinti. E questa contraddizione costituisce così bene la nostra essenza, che distruggere la contingenza che ne risulta sarebbe distruggere noi stessi »[1].

E sta bene; ma di una libertà e d'una indeterminazione di tal fatta, come osserva il Fonsegrive stesso, non è il caso certo d'inorgoglire; più che una potenza è una debolezza, più che una felicità, un'infelicità; più che autonomia e dominio di se, una deplorabile servitù interiore.

1 Fonsegrive - *Essai sur le libre arbitre* pag. 36.

INDICE

ERRATA-CORRIGE

Pag. 7	*linea*	29	A un certo punto ammirando, *leggi* A un certo punto costoro ammirando
» 25	»	1	a discernere, *leggi* e discernere
» 36	»	10	che e tra la materia e la forma, *leggi* che è tra la materia e la forma
» 38	»	14	le loro cose, *leggi* le cose
» 62	»	22	e che, gran cosa invero! La loro abilità ecc., *leggi* e, che gran cosa invero! la loro abilità ecc.
» 123	»	23	Soltanto questa dottrina, *leggi* Soltanto, questa dottrina
» 141	»	19	angusta, *leggi* augusta
» 213	»	8	se la intenda bene, *leggi* se la s'intenda bene
» 245	»	15	affetto, *leggi* effetto
» 248	»	23	ne, *leggi* nè
» 272	»	11	sta sul medio, *leggi* sta nel medio
» 276	»	3	nella distinzione della virtù intellettuale e morale, *leggi* nella distinzione della virtù in intellettùale e morale
» 319	»	15	Aristotane, *leggi* Aristofane
» 43	*nota*	3	ὁποσοῦν, *leggi* ὁπωσοῦν
» 214	»	1	πρᾶξί; τις, *leggi* πρᾶξίς τις
» 240	»	2	praktishen, *leggi* praktischen
» 312	»	2	διορθωοικὸν δίκαιον, *leggi* διορθωτικὸν δίκαιον

Altri errori ortografici riguardanti specialmente gli accenti e gli spiriti delle citazioni greche il lettore intelligente potrà correggere facilmente da se.